José Mª Vigil (ed.)

L. Boff / P. Casaldáliga
V. Codina / G. Girardi / J. Lois
A. Nolan / J. Pixley / J. Sobrino

La opción por los pobres

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»
64

José M.ª Vigil
(coordinador)
con la colaboración de
Leonardo Boff - Pedro Casaldáliga
Víctor Codina - Giulio Girardi
Julio Lois - Albert Nolan
Jorge Pixley - Jon Sobrino

LA OPCION POR LOS POBRES

Editorial SAL TERRAE
Santander

© 1991 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0913-6
Dep. Legal: BI: 1.648-91

Fotocomposición: Didot, S.A.
Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

Indice

Presentación 7

1. Opción por los pobres. Síntesis doctrinal, por *Julio LOIS* 9
2. Opción por los pobres y Dios de los pobres, por *Jorge PIXLEY* 19
3. Opción por los pobres y seguimiento de Jesús, por *Jon SOBRINO* 33
4. Opción por los pobres y espiritualidad, por *Pedro CASALDALIGA* 47
5. Opción por los pobres: ¿preferencial y no excluyente?, por *José M.ª VIGIL* 57
6. Opción por los pobres y geopolítica, por *Giulio GIRARDI* 69
7. Opción por los pobres, conflicto social y amor a los enemigos, por *Albert NOLAN* 81
8. Opción por los pobres y crecimiento espiritual, por *Albert NOLAN* 89
9. Opción por los pobres y vida religiosa, por *Víctor CODINA* 99
10. Optar por los pobres después de la crisis del «socialismo real», por *Giulio GIRARDI* 105
11. Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy, por *Leonardo BOFF* 119
12. Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad, por *José M.ª VIGIL* 135
13. Apéndice pedagógico, por *José M.ª VIGIL* 143

Presentación

La Opción por los Pobres (OP) nunca fue una moda novedosa, ni es hoy una simple teoría ya pasada. La OP, con todo lo que conlleva, es sin duda el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en las iglesias cristianas desde la Reforma protestante del siglo XVI. En las Iglesias protestantes la llaman algunos «la nueva Reforma». En todas las Iglesias se ha convertido en una «quaestio disputata» y conflictiva. La OP crea un nuevo ecumenismo e inaugura una nueva frontera y una nueva comunión más allá incluso de las mismas Iglesias. La OP es una conmoción que sacude a la vida cristiana desde sus fundamentos e implica toda una nueva forma de ver y de sentir, de creer y de amar y, sobre todo, de actuar. Por otra parte, cuanto más reflexionamos teológicamente sobre el tema y cuanto más profundizamos en la Palabra de Dios, aparecen nuevos fundamentos insospechados que hablan de la veracidad bíblica, teológica y pastoral de la OP.

Muchos de los que ya no son jóvenes confiesan haber «redescubierto» el cristianismo a la luz de la OP y tratan de profundizarla, porque se les revela no sólo como importante, sino como esencial para un cristianismo que se pretenda fiel al evangelio. Por su parte, otros, a pesar de declaraciones formales de aceptación en algunos casos, rechazan de hecho la OP y la miran como un peligroso caballo de Troya que se hubiera introducido en las Iglesias.

El presente libro se enmarca en este contexto difícil de diálogo, de búsqueda, de fundamentación. Ha querido reunir aportaciones especializadas en torno a diferentes aspectos de

este tema crucial. El tratamiento teológicamente interdisciplinar del tema hará más fácil que todos los lectores encuentren al menos alguna respuesta a las muchas preguntas que a todos nos inquietan. En todo caso, los autores, con su mejor voluntad, han pretendido aportar su colaboración al diálogo, a la búsqueda, a la profundización. El conjunto del libro quiere abordar todos los aspectos esenciales de la OP, de forma que no quede fuera de consideración ninguno de sus más profundos cuestionamientos, a la vez que sean presentadas de una forma accesible las últimas «novedades» registradas en este campo.

Por su concepción y por su complemento pedagógico, el libro podrá servir, en primer lugar, para la lectura y el estudio personal, pero también será útil como material básico para un trabajo de formación y estudio realizado en grupo, en comunidad.

1
Opción por los pobres. Síntesis doctrinal

Julio LOIS

Primera definición: ¿qué es la OP?

La OP consiste en la decisión voluntaria que conduce a encarnarse en el mundo de los pobres para asumir con realismo histórico su causa de liberación integral.

Sujeto de la opción: ¿quiénes deben realizar la OP?

Todos los creyentes, cualquiera que sea su condición socioeconómica.

Hay quienes objetan que «la OP es un lujo sólo de quienes no son pobres, porque los pobres *ya son* pobres, *no pueden hacer* la OP». No es cierto. También los que ya son pobres han de hacer la opción, pues ésta tiene como uno de sus elementos esenciales la asunción consciente y activa de la causa de los pobres, y esta actitud subjetiva no se deriva automática ni necesariamente del hecho de ser realmente pobre. No todos los pobres, por el simple hecho de serlo, han asumido consciente y activamente su propia causa, lo cual es elemento esencial de la OP.

Hay, no obstante, una diferencia notable entre la opción de quien no es pobre materialmente y la de quien lo es: a éste

no le afecta la exigencia de encarnación sociológica o de identificación con el mundo de los pobres, porque ya la realiza de antemano.

La OP puede ser hecha por un sujeto personal-individual o por un sujeto comunitario-eclesial. Dicho de otra manera, los sujetos de la OP son los creyentes individualmente considerados, los grupos o comunidades cristianas en general, los distintos sectores eclesiales y la Iglesia en su conjunto. Una y otra opción se distinguen. Mientras la opción del creyente realizada a título personal se puede y, normalmente, hasta se debe mediar —por ejemplo— a través de la presencia activa en partidos políticos u organizaciones populares concretas, este camino está vedado para la Iglesia en su totalidad o en sus realizaciones locales.

Como sujeto de OP, la Iglesia debe defender y apoyar inequívocamente el derecho que el pueblo oprimido y pobre tiene a organizarse para luchar al servicio de su causa. Es más, la Iglesia debe defender y orientar sus luchas sociales y políticas, implicándose en los procesos (aunque sin caer en una identificación total y acrítica, lo cual supondría de hecho renunciar al ejercicio de su tarea propia evangelizadora e incurrir en un confusionismo no deseable ni para la Iglesia ni para las mismas organizaciones populares).

En el caso de un creyente individual que hace la OP, hay que hablar de otra manera: ya no se trata sólo de apoyar, defender y orientar, sino también de pertenecer a las organizaciones populares, como un miembro más que se organiza junto a todos los demás, creyentes o no, aunque esta pertenencia tampoco debe suponer la renuncia a la crítica objetiva y leal ni a la contribución con los elementos específicos que aporta la fe.

Destinatarios de la opción

La opción es por los pobres reales, los injustamente empobrecidos y desposeídos, pero no aislada, sino colectiva y dialécticamente considerados. Se trata de los pobres reales tal como existen y son creados por los «mecanismos opresores» [Gutiérrez].

Es una opción por los pobres directa e inmediata, en el sentido de que tradicionalmente la Iglesia trataba de ayudar a los pobres aliándose con las clases opulentas y estar así con los pobres en forma de asistencia, ayuda, caridad... La relación de la Iglesia con los pobres era una relación mediada: pasaba por el rico para alcanzar al pobre. Con la OP la Iglesia busca una relación directa e inmediata [L. Boff].

En la OP, la «mejor parte» no se dirige a los pobres sin más, sino a los «desposeídos que contribuyen activamente a que su estado de cosas termine», a las «mayorías populares organizadas», o a «todos aquellos que, organizados o no, se identifican con las justas causas populares y luchan en su favor». Es decir, a los desposeídos en cuanto constituyen un colectivo social y son conscientes de ello, a los «pobres de espíritu» [Ellacuría].

Contenidos fundamentales de la OP

La OP contiene varios elementos fundamentales:

1. Un elemento de *ruptura,* que se expresa en «cambio de lugar físico o social», «éxodo y desidentificación con el 'status' del poder», «ruptura» con el mundo cultural propio y con sus criterios específicos de valoración. Se trata de una ruptura que corresponde, lógicamente, a los que, sin ser inicialmente pobres, optan por serlo.

2. Un elemento de *encarnación o identificación,* que se expresa en «ir a la periferia», «salir al encuentro del otro», entrar en el mundo del pobre y asumirlo como propio. Este momento ya afecta a todos los que hacen la opción, incluso a los materialmente pobres, quienes no siempre han hecho suyo de corazón el mundo de los pobres. Se trata de una conversión inicial y tiene carácter asintótico, y va del vivir «con» los pobres (más allá de vivir «para» los pobres) hasta el vivir «como» pobres.

3. Un elemento de *asunción consciente y activa de la causa de los pobres:* «solidaridad activa con las luchas y prácticas populares», «defensa activa de los derechos de los pobres»,

«compromiso con su liberación integral», «afirmación incondicional de la vida y rechazo incondicional de la injusticia»... En este elemento radica la mayor novedad de la OP, en cuanto que, al asumir la causa de los pobres, se convierte en praxis histórica de liberación.

4. Un elemento de *asunción del destino propio de los pobres,* que en el tercer mundo pasa normalmente por la persecución y no raras veces concluye históricamente con la muerte «temprana e injusta». Este elemento se convierte en criterio de verificación de la autenticidad de la encarnación en el mundo de los pobres y de la defensa activa de su causa. El martirio no es visto como algo puntual, sino como culminación de la persecución, y ésta es vista como preparación y modo incipiente de martirio.

Características de la OP

1. *Preferencial:* con este término se pretende salvar la universalidad del mensaje cristiano, pero destacando al mismo tiempo que tal universalidad sólo se puede afirmar y realizar evangélicamente desde la particularidad de los pobres. «Quiere decir que nadie debe sentirse excluido de una Iglesia con esa opción, pero que nadie puede pretender ser incluido en la Iglesia sin esa opción» [Sobrino].

2. *Solidaria:* este término deslinda el sentido de la opción, quitándole posibles ambigüedades y el sabor de inclinación paternal al pobre que algunos pudieran atribuirle. De este modo se acentúa más bien un compromiso real con los sufrimientos y las alegrías, las luchas contra la injusticia y los anhelos de liberación de los pobres [Gutiérrez]. Indica también la asunción de la causa objetiva de los pobres, la defensa activa de sus derechos, el compromiso real contra la pobreza injusta...

Niveles de significación de la OP

La OP tiene, en primer término, una *dimensión histórica,* porque encarna al que la realiza en la historia real, en el mundo histórico concreto de los pobres y su injusta pobreza, con la

intención precisa de eliminarla. Esta dimensión histórica le confiere una clara significación política, en el sentido de que sitúa al que la realiza en un lugar determinado en la correlación de fuerzas sociales existentes, en solidaridad con los pobres y oprimidos, como colectivo organizado que lucha por su liberación.

Tiene también una *significación ética* evidente, ya que supone el rechazo de la situación tal como está configurada, la indignación ante la injusticia escandalosa de la pobreza, el interés claro por los pobres que la padecen y el compromiso por la transformación estructural de la realidad. Supone, en definitiva, un «no» incondicional a la pobreza injusta y un «sí», también incondicional, a la lucha por la justicia.

Tiene, finalmente, una *significación religiosa* que podemos desdoblar en tres aspectos. Una significación *espiritual:* en el sentido de que el que opta por los pobres y es consecuente con su opción vive la historia según la realidad de Dios. La OP se constituye en lugar privilegiado o matriz de donde puede brotar una nueva experiencia creyente, una nueva espiritualidad. En la OP «se desvela el misterio del Padre, se muestra la ejemplaridad definitiva de la filiación de Jesús y acaece la acción del Espíritu, que sigue desencadenando vida a la manera de Jesús... Es una opción teológica, porque en ella aparece la misma historia de Dios» [Sobrino]. También tiene la OP una significación *eclesiológica y teológica,* porque de ella brota una nueva manera de ser Iglesia, la Iglesia de los pobres, y una nueva manera de interpretar la fe: la nueva teología, la teología de la liberación.

Motivaciones y fundamentación de la OP

1. *Una fundamentación puramente ético-racional.* Es necesario afirmar que la opción por los pobres puede estar suficientemente motivada por la simple consideración ética de la realidad escandalosa e injusta de los pobres concretamente existentes. La indignación ética que tal consideración puede provocar, con la exigencia consiguiente de realización de la justicia, puede motivar con fuerza la OP.

2. *La honestidad hacia la realidad.* La solidaridad activa con el pobre y el oprimido surge «del reconocer la realidad

mundo de los pobres y en la identificación con su vida (vivir con y/o como los pobres); si así fuera, la OP tendría una significación de índole marcadamente testimonial. La OP supone también asumir activamente la causa de los pobres y compartir su destino. Esto incluye:

* El esfuerzo por conocer a fondo la realidad, analizándola mediante los métodos más correctos que proporcionan las ciencias sociales, tratando de identificar las causas raíces, los mecanismos generadores y los cauces reproductores de la pobreza injusta. Sólo se puede luchar eficazmente contra lo que se conoce.

* La solidaridad real con el colectivo de los pobres por quienes se opta: solidaridad con sus justos intereses objetivos, con sus prácticas orientadas a la consecución de esos intereses y con las organizaciones que planifican y realizan esas mismas prácticas.

Naturalmente que, así planteada, la OP se convierte en una decisión política que sitúa a la persona o institución que la toma en un lugar concreto de la correlación existente de fuerzas sociales, al lado de los pobres y asumiendo su praxis histórica de liberación, en confrontación con los intereses objetivos de los ricos-opresores, es decir, de los estructuralmente responsables de la pobreza injusta combatida.

OP y nueva experiencia política

El compromiso liberador a través del cual la OP se hace históricamente operativa introduce al cristiano que opta en una experiencia política nueva y conflictiva, con exigencias también nuevas de racionalidad científica. El cristiano, en definitiva, se encuentra con la autonomía y densidad propias del mundo de lo político y de sus exigencias, espacio del que habitualmente se había sentido al margen, y en no pocas ocasiones por el hecho de ser pretendidamente consecuente con su condición de creyente.

El «éxodo», el «salir al encuentro del otro», la «ruptura con nuestras categorías mentales y con nuestro mundo cultural

en general» se concretan, en este nivel, en «situarse de manera distinta en el mundo de lo político» [Gutiérrez]. La OP conduce a una nueva experiencia política.

La *primera* característica de esta nueva situación consiste en *pasar de una concepción parcializante o sectorial del compromiso político a otra más englobante y totalizadora*. Lo político deja de ser un sector o campo acotado de la existencia humana (al lado de otros espacios, como el familiar o profesional), o una actividad para ratos libres o para profesionales, y se convierte en una dimensión que abarca y condiciona todo el quehacer del ser humano. «Hoy, los que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana» [Gutiérrez].

La *segunda* característica de la nueva situación es la *exigencia sentida de un conocimiento riguroso de la realidad,* derivado del uso de los instrumentos de análisis que proporcionan las ciencias sociales. La OP y el compromiso liberador en que ésta se traduce no pueden realizarse sin pretensiones de eficacia histórica, pues lo que está en juego es la erradicación de la pobreza injusta. No es suficiente la indignación ética ni el conocimiento meramente intuitivo de la realidad. Una moral social de principios concretada en expresiones como «la raíz de todos los males es el egoísmo», «hay que construir una sociedad justa, igualitaria y fraterna», etc., es insuficiente y, desconectada de los contextos reales concretos, nos deja completamente inermes ante la tarea de transformación de lo político. «Una formación insistentemente principista y ahistórica hizo que los cristianos fueran en general poco sensibles y hasta hostiles a los intentos de racionalidad científica que se abren paso en el campo de lo político. Aquellos, sin embargo, que se hallan comprometidos en la lucha por una sociedad distinta, sienten la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista... Sólo eso hará eficaz su acción. Los vagos y líricos llamamientos a la defensa de la dignidad de la persona humana, que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social y las condiciones concretas de la construcción de una sociedad justa, son totalmente inconducentes y, a la larga,

resultan ser sutiles maneras de engañar y de engañarse» [Gutiérrez].

Gutiérrez advierte, con razón, que «mucho ha costado y cuesta todavía a los cristianos entrar en esa mentalidad». Es todavía frecuente encontrar en los grupos y comunidades cristianas personas que consideran que, para enfrentarse con la realidad y actuar en el mundo de lo político, basta el evangelio y los principios éticos que de él inmediatamente derivan. Lo demás —dicen— es mera aplicación a la realidad cambiante. Abundan también los que piensan que acudir a la mediación de las ciencias sociales es acudir a préstamos ilegítimos que conducen inevitablemente a contaminaciones ideológicas inadmisibles.

La *tercera* característica que perfila la nueva experiencia política es la de la *conflictividad*. «Estamos poco acostumbrados en ambientes cristianos a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico, preferimos una irénica reconciliación, una evasiva eternidad». Lo cierto es que el proceso liberador al que lleva la dinámica de la OP es un proceso inevitablemente conflictivo, dada la conflictividad que configura la realidad actual de los pobres: «el terreno de lo político, tal como se presenta hoy, implica enfrentamientos... entre grupos humanos, entre clases sociales con intereses opuestos. Ser 'artesano de la paz' no sólo no dispensa de estar presente en esos conflictos, sino que exige tomar parte en ellos si se quiere superarlos desde la raíz» [Gutiérrez].

2
Opción por los pobres y Dios de los pobres

Jorge PIXLEY

Introducción

—Hay muchos cristianos que piensan que la OP es algo moderno, una novedad de estos diez o veinte últimos años, algo que ha surgido con la teología de la liberación y su espiritualidad. ¿Confirma la Biblia esta forma de pensar?

—La expresión «opción por los pobres» es, efectivamente, una expresión moderna. Pero la realidad que se señala con dicha expresión está en el corazón mismo de la Biblia, o quizá debiéramos decir que está en el fundamento de la Biblia. Toda la Biblia parte de la revelación de un Dios que hizo opción por unos campesinos que eran campesinos oprimidos: unos en Canaán, oprimidos por los reyes de las varias ciudades-estado que allí había; y otros, en Egipto, por el gran emperador Faraón. Dios mismo, el Dios de la Biblia, se revela por vez primera como el Dios que opta por estos pobres específicos, campesinos y trabajadores de la construcción. Ésta es una opción en el sentido más estricto de la palabra: toma partido por ellos y contra su opresor.

—Entonces, esa visión de la Biblia como algo puramente espiritual, que sólo nos habla de la gracia de Dios y es ajena a todo conflicto social y, desde luego, a todo lo político, ¿podríamos decir que no es una visión realista de la Biblia?

—Existe siempre, tanto en los tiempos bíblicos como en los modernos, un sector de la población de cualquier nación que trata de negar la existencia de conflictos de fondo en el área de la religión —como en el área del centro de trabajo o de cualquier otra área de la vida—. Esa religión, que ignora o pretende ignorar el conflicto que es parte de la vida social que hemos conocido desde el comienzo de la historia, también está en la Biblia. Yo diría que es una expropiación y distorsión de la religión fundante de la Biblia, pues se toma a Yahvé, el Dios de la liberación, para legitimar una nueva y opresiva sociedad.

Por ejemplo, cuando Salomón construye el templo, obliga a los campesinos a dedicar varios meses del año al trabajo en su construcción y les dice que éste es un templo para Yahvé, el Dios que los liberó de la servidumbre del Faraón egipcio. Salomón se está presentando entonces como representante de un Dios, Yahvé, que ya no tiene conflictos. Los tuvo en otro tiempo con un Dios extranjero, pero ahora representa a todo el pueblo, al pueblo campesino y al de la capital, Jerusalén; y los de la capital tienen que organizar y supervisar el trabajo de los campesinos que van a hacer este enorme templo para el Dios Yahvé que en otro tiempo liberó a sus padres de la opresión. Así niega la realidad de opresión que están viviendo, en nombre de la unidad nacional bajo el Dios que los liberó.

—¿Podemos decir que para entender la Biblia, para captar su mensaje más profundamente, necesitamos estar atentos también a la infraestructura socieconómica y sociopolítica del pueblo de Israel en el cual Dios se reveló? ¿Es así?

—Efectivamente. No podremos entender los diversos niveles de siginificación de la Biblia —como de cualquier otro texto de la antigüedad— sin analizar el contexto social en el que surgió. En el caso de la Biblia, hemos estado descubriendo en este siglo, especialmente en su segunda parte, esta realidad. Se sabía desde hace dos, tres siglos, que dentro de la Biblia hay diversas corrientes teológicas y políticas, que no es de una sola pieza. Gerhard von Rad, el famoso biblista alemán, habla de «teologías» de la Biblia. Lo que se ha ido descubriendo más recientemente es que no son simplemente corrientes paralelas, sino que frecuentemente, cuando uno analiza el contexto social

del cual surgieron, resultan ser teologías en conflicto. No solamente teologías diferentes, pues, sino teologías en conflicto.

Sería, por ejemplo, el caso ya mencionado de Salomón, donde, por un lado, tenemos la teología de Salomón, que ha creado cierta literatura en la Biblia; y, por otro lado, tenemos la teología de los profetas, en este caso representados por Ajías, el profeta que sublevó a Jeroboam. En efecto, siendo éste funcionario del Estado de Salomón, Ajías le incitó en nombre de Yahvé, del Yahvé que había liberado al pueblo de la servidumbre, a que desplazara a Salomón, diciéndole que Yahvé le había ungido para ser él rey de Israel. Entonces tenemos en este caso dos teologías que no son simplemente dos corrientes que fluyen paralelas, sino que son dos corrientes que se enfrentan entre sí. No se puede servir al Dios de Salomón y, al mismo tiempo, al Dios de Ajías, que incita a Jeroboam contra Salomón no solamente por favorecerlo a él contra pecados particulares de Salomón, sino en nombre de otro proyecto de vida que el proyecto que representa Salomón. En nombre de ese proyecto que representa el profeta Ajías, se quiere negar cualquier Dios que pueda obligar a los campesinos a hacer trabajos forzados, aunque sea para construir un templo a Dios.

La OP en el comienzo de la revelación bíblica

—Viendo que hay en la Biblia esas corrientes paralelas y no pocas veces contrapuestas y hasta mutuamente excluyentes, remontémonos al principio: tratemos de buscar cuál es la corriente primera, la original, la «primera teología», o la manifestación primigenia de Dios, que suponemos tuvo que darse en los orígenes del pueblo de Israel, no precisamente con los relatos de la creación, que aparecerán mucho después... ¿Cómo fueron esos orígenes del pueblo de Israel y esa primera manifestación de Yahvé Dios en la historia? ¿Esos orígenes y esa primera manifestación tienen algo que decirnos en relación a la OP?

—Lo que has dicho sobre los relatos de la creación es importante reconocerlo. Cualquier pueblo organizado tiene sus relatos de creación. Pero los relatos de creación se crean cuando

ya hay un mundo construido y hay que explicar quién es el Dios que construyó ese mundo. La construcción del «mundo» (me estoy refiriendo ahora a la construcción de una sociedad ordenada que conforma un mundo) es anterior a la necesidad de explicar sus orígenes.

En el caso de Israel, la visión que se ha venido imponiendo en la segunda parte del siglo XX y que hoy es ampliamente aceptada en el tercer mundo (yo diría: en América Latina, en Sudáfrica, en Corea, en Filipinas...) es todavía una corriente minoritaria dentro del mundo académico del primer mundo. Esta corriente reconoce en la Biblia que el pueblo de Israel nace de un movimiento de insurrección en la sociedad cananea.

En Canaán, en los siglos XIV y XIII antes de Cristo, había una ordenación social con múltiples reyes de ciudades-estados. Cada rey tenía su Estado, a veces independiente, y a veces en sujeción a un emperador (en la mayoría de los casos, en Canaán, al rey de Egipto, al faraón). Estos diversos reyes vivían de la acumulación del producto de los campesinos, que estaban organizados en aldeas controladas por los respectivos reyes. Llegó un momento —quizá el siglo XIV o principios del siglo XIII— en que la estabilidad de este orden se fue desmoronando por conflictos entre los reyes y por problemas en el imperio egipcio que incidían en Canaán. Sabemos poco de lo concreto de cómo se dieron las insurrecciones que se produjeron a raíz del desmoronamiento del orden social anterior. Pero sabemos que de estas aldeas sujetas a reyes surgió un movimiento bastante amplio de campesinos que dejaban sus tierras para abrir en la sierra tierras hasta entonces no cultivadas. Tierras que eran menos atractivas, porque estaban en las laderas de las sierras y no en el llano, pero que ofrecían una forma de escape de los problemas de explotación que se vivían en la llanura.

Este movimiento, relativamente desordenado, recibió su expresión religiosa e ideológica cuando llegó a Canaán un grupo de esclavos procedentes de Egipto que habían tenido una experiencia de Yahvé. Yahvé Dios había sido conocido por el grupo en su levantamiento contra las condiciones de opresión bajo las que el rey de Egipto estaba haciendo sus construcciones. Esto fue en tiempos del Rey Ramsés II. Ellos eran también campesinos y habían sido obligados a realizar trabajos forzados.

Se rebelaron contra esa explotación, pero no fue la suya una rebelión meramente política —si es que alguna vez ha existido tal cosa—. No sabemos si la rebelión de las aldeas campesinas de Canaán fue meramente política, pero sí sabemos que el grupo que se rebeló contra el Faraón en Egipto lo hizo como una cruzada religiosa, como un movimiento encabezado por el profeta de Yahvé, Moisés, que interpretaba que la voluntad de Yahvé era la de liberar a su pueblo.

Los grupos que se rebelaron en Egipto todavía no eran pueblo. Llegaron a ser pueblo en la experiencia de rebelión contra las condiciones de opresión que sufrieron en Egipto. El grupo salió de Egipto y no podía asentarse junto a los límites de Egipto por miedo y porque había desierto en el Sinaí que no ofrecía buenas condiciones para los campesinos. Entonces se trasladaron a las tierras fértiles más próximas, que resultaron ser las mismas zonas en las que los campesinos cananeos habían estado abriendo nuevas tierras de labor en las sierras.

Allí, en Canaán, se encontraron estas dos corrientes. Y formaron un pueblo que se llamó Israel. Ahora bien, «Israel» es un nombre que surge de las aldeas de Canaán, mientras que el Dios de Israel era «Yahvé», que es el nombre del Dios de la liberación de Egipto. Esta dualidad de un pueblo que se llama «Israel», pero que se considera el pueblo de «Yahvé», refleja la realidad de esta experiencia: que eran dos movimientos de liberación de grupos campesinos, que se encontraron entre sí y descubrieron que su lucha era parecida, y encontraron en Yahvé, el Dios que Moisés había interpretado, y en las leyes que Moisés les había dado en nombre de Yahvé, lo que ellos creían en común, aun los que no habían conocido antes a Yahvé. Su experiencia de vida había sido muy similar y se sentía interpretada por la experiencia de vida de los que salieron de Egipro. De modo que los que salieron de Egipto, que quizá antes se llamaron «levitas», cuando llegaron a Canaán tomaron el nombre de «Israel» de los que estaban en Canaán, mientras que los de Israel, que quizás antes llamaban a Dios «El» —nombre que está contenido como parte de «Israel»—, ahora reconocen que El no es exactamente su Dios, sino Yahvé, el Dios que había interpretado el profeta Moisés.

—Luego podríamos decir que Yahvé no se reveló por primera vez revelando contenidos teológicos o dogmáticos, ni re-

velando alguna doctrina o moral, sino que la acción reveladora primera del Dios bíblico, la acción reveladora primera del Dios en que creemos los que consideramos la Biblia como Palabra de Dios, es una incitación a la libertad hecha a los pobres y oprimidos...

—Exacto, así es. Y las doctrinas —que eran más bien leyes para ordenar la vida social y que hoy las encontramos en el Pentateuco, en el Decálogo, por ejemplo— brotan también de una experiencia sociopolítica de liberación, una experiencia que es verdaderamente sociopolítica, a la vez que religiosa.

—Se habla de los «apirus». ¿Quiénes eran? ¿«Apirus» y «hebreos» representan el mismo grupo?

—La palabra «apiru» existe en varias formas en los diferentes idiomas semíticos de la antigüedad. «Apiru» y «hebreo» son variantes de la misma palabra en idiomas emparentados. Ha habido mucha discusión, pero parece que hoy se ha llegado al consenso de que esta palabra se usaba para personas que se colocaban o eran colocadas fuera del orden social establecido. En algunos casos eran bandoleros, seguramente; simplemente eso, bandidos. Pero en otros casos eran como los que se rebelaron en Egipto contra el Faraón bajo el liderazgo de Moisés: un grupo ordenado con un plan de acción, sólo que desde el punto de vista de los egipcios eran apirus, hebreos... A partir de cierto momento, ellos mismos asumieron la palabra «apiru». La palabra se utilizaba tanto en Egipto como en Canaán y en Mesopotamia. Hoy ha quedado reducida al nombre del idioma. No era originalmente un término lingüístico, no se refería a un idioma, sino a un movimiento o a varios movimientos de rebelión.

El «Proyecto de Dios»

—Esta «incitación a la libertad» de su pueblo con la que Yahvé comienza su salvación en la Biblia no miraba simplemente al pasado (huir de la opresión), sino también al futuro: para crear un proyecto de sociedad alternativo a las sociedades opresivas de Egipto y de Canaán, una sociedad fraterna e igualitaria conforme a la voluntad de Dios, en donde no hubiera ya siquiera

posibilidad de injusticia y opresión ... ¿Cómo era ese «proyecto de Dios» para los pobres, para su pueblo?

—Bueno, lo que sucedió cuando estos dos grupos se encontraron y formaron el pueblo que llamaron Israel fue que se organizaron en tribus, en alianza de tribus. En el fondo, más que la tribu estaba el clan, que era una familia grande, de primos, nietos y aún más que una familia de tres generaciones. Cada clan o familia podía ser dueña de una región, de un valle, de un cerro, y podía tener su aldea, donde se congregaban y donde el patriarca o los patriarcas dirigían la vida del clan.

Lo interesante del «proyecto» es que los clanes buscan establecer igualdad entre si. En particular, un primer requisito para pertenecer a Israel es jurar lealtad exclusiva a Yahvé, a ningún otro Dios, y a ningún otro rey, porque Yahvé es rey. A diferencia de los dioses de Faraón y de los dioses de Canaán, que también creían que Dios era rey, Israel creía que, siendo Yahvé su rey, era rebelión pretender tener un rey humano: ya tenían su rey en Yahvé. La primera piedra de la constitución política de la ley revelada del Sinaí era el mandamiento «no tendrás dioses ajenos delante de mí», que va dirigido contra aquellos que pudieran pretender regresar a dioses que admitían tener sus lugartenientes humanos en los reyes de las ciudades cananeas o del imperio egipcio.

Uno de los puntos, el primero, el fundamental, del nuevo orden, es éste. Ya he dicho algo acerca de la igualdad entre los clanes: no habiendo rey, los ancianos de cada clan, cuando fuera necesario por algún motivo de interés para varios clanes, se reunían en asamblea y colectivamente determinaban por consenso la acción que se debería tomar. Para su defensa no crearon un ejército, sino que se organizaban en milicias de campesinos. Para ordenar la vida social contra los antisociales —personas que mataban o robaban o adulteraban— se servían de un sistema jurídico de justicia popular donde los ancianos o padres de familia oían los casos y determinaban las penas. No habiendo cárceles, las penas podían ser administradas por la misma comunidad. Así pues, se organizó una vida igualitaria. (Entendiendo en este caso por «igualitaria» la igualdad entre familias, porque no se trataba tanto de individuos que creían en Dios cuanto de familias que vivían dentro del sistema de tribus y de

clanes que era Israel. O sea que, a diferencia de la ideología política de la revolución francesa que conocemos en tiempos modernos, donde la igualdad quiere decir igualdad de ciudadanos, en este caso la igualdad que se dio en Israel era de familias o de clanes).

—¿Se consiguió realizar socialmente en algún momento este «proyecto de Dios»? ¿Durante cuánto tiempo?

—El «proyecto», efectivamente, se logró realizar. Y, más o menos, como proyecto exclusivo de otros proyectos alternativos, duró unos doscientos años: desde el momento de la fundación de Israel, que es aproximadamente el año 1200 antes de Cristo, hasta el surgimiento de Saúl y David como reyes dentro de Israel. Generalmente se piensa que David surgió como rey en el año 1000, más o menos. Durante esos doscientos años, el proyecto tuvo vigencia exclusiva. Continuó existiendo luego mucho tiempo más como rebeldía, como exigencia de renovación. Pero por doscientos años fue el proyecto realizado de Israel.

—¿Podríamos pensar que la instauración de la monarquía fue el comienzo del abandono del proyecto de Dios...?

—Yo creo que había condiciones casi naturales que llevaron a romper la igualdad que se quiso con las leyes originales y con la religión de Yahvé. Seguramente algunos clanes, por casualidades de la vida, se adueñaron de valles más fértiles o cerros mejores, donde la lluvia caía más abundantemente; o fueron más trabajadores, hicieron mejores terrazas o no hubo tanta erosión que destruyera sus tierras... Por una u otra razón, ciertos clanes fueron haciéndose más ricos, más poderosos que otros, y las leyes que defendían la igualdad no pudieron, con su simple fuerza legal e ideológica, preservar a Israel de estas diferenciaciones normales. De forma que llegó un momento en que un clan importante como el de Efratá y una familia como la de David, que surgía de ese clan, lograron imponerse no solamente sobre la tribu de Judá, que era su región, sino sobre todas las tribus. Lo cual no se dio precisamente sin conflictos.

El proyecto de Jesús

—Desde entonces hasta Jesús, el saldo es muy grande, pero podríamos empalmar recordando que Jesús retoma el «proyecto de Dios», que es lo que él llama «Reino de Dios»...

—Efectivamente, como dices, el salto es muy grande. Son mil años. Y en mil años cambian muchas cosas, incluso en una sociedad tradicional, en la que no cambian tan rápidamente como en el mundo moderno...

En los tiempos de Jesús existe un imperio, el imperio romano, y existe un sistema social totalmente desconocido en la época de los clanes y las tribus de Israel. Es el sistema de la polis o la ciudad grecorromana, helenística. Había en Palestina, por el tiempo en que vivió nuestro Señor, un grupo considerable de ciudades helenísticas. Eran ciudades organizadas de terratenientes. Los ciudadanos de una ciudad helenística eran, cada uno, un jefe de familia, y cada uno poseía tierras, aunque no viviera en ellas. Pero era el que las explotaba. Tenía un mayordomo, quizás, que se encargaba de administrarlas, como vemos en las parábolas de Jesús. En éstas se refleja la vida, que no es una vida tradicional de clanes, aunque Jesús vivía en Galilea, que era precisamente una de las áreas más tradicionales de Palestina. Pero, a pesar de eso, Jesús conoce una actividad rural que ya no está organizada a partir de familias autónomas, sino a base de terratenientes que contratan jornaleros y que tienen mayordomos que vigilan el trabajo de los jornaleros.

Entonces la situación que vive el pueblo de Israel en la época de Jesús, en ciertos aspectos difiere profundamente de la situación social del tiempo de Moisés. Sin embargo, el papel de Jesús tiene semejanzas con el de Moisés. Lo que hizo Jesús fue organizar un pequeño movimiento con la intención de influenciar la vida de las aldeas que subsistían en Galilea. No hizo práctica en las ciudades. Él era de Nazaret, y los lugares por donde se movió eran pueblos de pescadores como Betsaida o Cafarnaún, o aldeas de la sierra, como Nazaret y Caná. Su campo de acción fueron estos pueblos que estaban muy cerca de ciudades grecorromanas, en las que, hasta donde hoy sabemos, él no entró (sólo se menciona Cesarea de Filipo como un lugar por donde pasó, pero es el único lugar, la única ciudad

helenística de la que se nos dice que en ella Jesús tuvo una actuación). Esto significa una estrategia por la que Jesús está tratando de influenciar la vida de las aldeas, en las que viven jornaleros que trabajan en las haciendas de los ciudadanos de las ciudades grecorromanas...

El público que escucha a Jesús abarca también a esos jornaleros de las parábolas que trabajan en las haciendas de los ciudadanos de las ciudades helenísticas, aunque Jesús no haya entrado en dichas ciudades en el curso normal de su actividad. Él busca crear un movimiento en el que todos sean hermanos. No se nota en la práctica de Jesús un intento de restaurar la familia. En este sentido, su movimiento está un poco más cerca de la modernidad que del tiempo de Moisés. Él tiene algunas expresiones que suenan incluso como antifamiliares: «cualquiera que ame a su padre o a su madre, o a su hijo o hija, más que a mí, no es digno de mí...» (Mt 10,37), y otras expresiones que todos recordamos. Lo cual indica que él no veía la base social en la familia, sino en el grupo de los que se adherían a lo que él llama el «Reino de Dios».

«Reino de Dios» es su idea de la sociedad que se adhiere al proyecto de Yahvé. Ya no se usaba el nombre de Yahvé en el tiempo de Jesús. Habría sido demasiado escandaloso, porque se consideraba irreverente (y no sólo irreverente, sino blasfemo) mencionar el nombre de Yahvé. Pero el Dios de Jesús, cuando él habla de «Reino de Dios», es un Dios tomado de la experiencia bíblica, de los orígenes de Israel. Así que debiéramos pensar que, si él hubiera tenido la libertad de usar ese nombre, habría hablado de reino de Yahvé. No era el intento de reproducir exactamente lo que había existido 1.200 años antes, sino en las condiciones nuevas de desorganización de las familias y de las aldeas, cuando sierras enteras se habían convertido en haciendas propiedad de terratenientes. En estas nuevas condiciones, Jesús está tratando de renovar, de hacer vigente el «proyecto del Reino de Yahvé», que fue el proyecto que Moisés, Josué y Gedeón habían liderado unos 1.200 años antes de Jesús.

—Así pues, la «Buena Noticia para los pobres», el «Reino de Dios» que predica Jesús, es en realidad aquel mismo «proyecto de Dios», aquel «Reinado de Yahvé» —reinado directo, sin reyes intermediarios explotadores— que constituía la utopía

de sociedad alternativa, fraterna, igualitaria, para cuya consecución Yahvé se reveló a aquellos marginados-oprimidos («apirus») en Egipto y los incitó a rebelarse y liberarse...

—Y eso tiene un sentido de conflicto con el Dios del templo y con los dioses del imperio. Conflicto que se desata en Galilea con los fariseos, que representan al Dios del templo, y en Jerusalén con las autoridades mismas del templo (los sacerdotes, escribas, el Sanedrín de Jerusalén) y con Poncio Pilato, que era el procurador de toda la provincia, que tenía su sede en Cesarea. Jesús nunca fue a Cesarea, pero Poncio Pilato llegó a Jerusalén coincidiendo con la llegada de Jesús, por ser tiempo de la fiesta de Pascua.

OP y conflicto

—Has hablado de conflicto con los dioses del imperio. Eso recuerda el tema de los «otros dioses». En la Biblia está el Dios Yahvé, pero también están los otros dioses. El tema de la idolatría...

—Por un lado, en el origen mismo de la religión bíblica, ya en la primera manifestación de Yahvé, los otros dioses por excelencia son, en Egipto, Faraón, que se considera Dios, y en Canaán los reyezuelos y el Dios Baal, que servía de legitimación de estos reyes. En el tiempo de Jesús, él habla del dios Mammón, que es una expresión peculiar de Jesús, que parece que quiere referirse no sólo a dioses religiosos, sino también a dioses que se presentan como «seculares», diríamos hoy: el dinero. Es un fenómeno que no es moderno, aunque se ha agudizado en tiempos modernos, en que la vida y la muerte de los trabajadores se sujeta al mercado. Jesús, que no tenía posibilidad aún de hacer un análisis sociológico, reconoció, sin embargo, la presencia del dios dinero en su medio. Así, a aquel rico al que amó, que le había preguntado qué debía hacer para heredar el Reino de Dios, le obliga a que vaya y venda sus bienes, los dé a los pobres y vuelva y le siga, si es que quiere heredar el Reino de Dios (Mc 10,17-22). No era posible seguir rindiendo su vida a los bienes y querer servir a la vez al Reino de Dios. Lo uno o lo otro. No podía tener dos señores.

3
Opción por los pobres y seguimiento de Jesús

Jon SOBRINO

El amor y los pobres en la Iglesia

Yo creo que es verdad que siempre se ha mantenido en la autocomprensión de la Iglesia que lo principal es el mandamiento del amor al prójimo, y que normalmente este prójimo se ha tenido como el necesitado, y a veces explicitado como pobre. Que el mandamiento del amor es lo que da identidad al cristiano es claro desde Jesús, porque así lo dice explícitamente. También Pablo y su teología recalcan en el capítulo 13 de su Primera Carta a los Corintios que en ese amor se juega la identidad cristiana. Ciertamente, la Primera Carta de Juan y la Primera de Santiago lo reafirman y lo concretan más entre los pobres. Esto es muy claro desde el principio.

Es claro también que en diversas épocas de la historia de la Iglesia ese amor al prójimo se ha recalcado como amor a los pobres y a los débiles; y, como es sabido, hay al respecto innumerables textos de los Padres de la Iglesia. Es claro también que los santos importantes, renovadores, como por ejemplo un Francisco de Asís, han vuelto a ello.

Pero, por otra parte, creo que ha habido dos tipos de desarrollo en general en la historia de la Iglesia que han tendido a relativizar lo que es la práctica del amor, y en concreto la práctica del amor al pobre, lo que hoy llamamos OP.

3
Opción por los pobres y seguimiento de Jesús

Jon SOBRINO

El amor y los pobres en la Iglesia

Yo creo que es verdad que siempre se ha mantenido en la autocomprensión de la Iglesia que lo principal es el mandamiento del amor al prójimo, y que normalmente este prójimo se ha tenido como el necesitado, y a veces explicitado como pobre. Que el mandamiento del amor es lo que da identidad al cristiano es claro desde Jesús, porque así lo dice explícitamente. También Pablo y su teología recalcan en el capítulo 13 de su Primera Carta a los Corintios que en ese amor se juega la identidad cristiana. Ciertamente, la Primera Carta de Juan y la Primera de Santiago lo reafirman y lo concretan más entre los pobres. Esto es muy claro desde el principio.

Es claro también que en diversas épocas de la historia de la Iglesia ese amor al prójimo se ha recalcado como amor a los pobres y a los débiles; y, como es sabido, hay al respecto innumerables textos de los Padres de la Iglesia. Es claro también que los santos importantes, renovadores, como por ejemplo un Francisco de Asís, han vuelto a ello.

Pero, por otra parte, creo que ha habido dos tipos de desarrollo en general en la historia de la Iglesia que han tendido a relativizar lo que es la práctica del amor, y en concreto la práctica del amor al pobre, lo que hoy llamamos OP.

Un primer desarrollo sería la ortodoxia. En la necesidad de esclarecer quién es realmente Dios, quién es Jesucristo, etc., se puso el énfasis —sobre todo para distanciarse de las herejías— en formular la fe correctamente y en elevar esa correcta formulación a doctrina. De manera insensible, aunque nunca se negaba que la identidad cristiana viene de la práctica del amor, todos sabemos que se dio una importancia muy grande, yo diría excesiva, es decir, poco dialéctica, al aspecto doctrinal, con relación a la práctica del amor.

Y el otro desarrollo era el de constituirse como una Iglesia fuerte y poderosa, lo cual tiene su aspecto pecaminoso, como es obvio, pero también tiene su aspecto bueno, al menos en la intención. Es decir, cómo constituir una Iglesia fuerte y poderosa para crear una cultura cristiana, un tipo de sociedad cristiana a través del cual la fe pudiese transmitirse con más facilidad. Para ello, a lo largo de la historia la Iglesia ha buscado tener, tener medios, y esto la introdujo —consciente o inconscientemente— en ese mundo del poder, de los medios poderosos, lo cual, objetivamente, la distanciaba de los poderes de este mundo. Indudablemente, esto —que está dicho muy en general— explica por qué poco a poco la práctica de la caridad y, más en concreto, la práctica de la caridad hacia el pobre se ha ido devaluando o, a lo más, se mantenía como problema concreto regional, ético, de la Iglesia, pero no como problema central, no como realidad teologal.

Entonces, en ese contexto, hay que valorar lo que hoy ocurre de volver a poner en primer plano la OP y de ir al origen para fundamentarla. Este origen está, sin duda, en Jesús de Nazaret.

Jesús, los pobres y Dios

¿Cómo ver en Jesús de Nazaret la OP y cómo ver la centralidad de la OP en Jesús mismo? Yo creo que, fundamentalmente, no se trata de encontrar algunos textos, aunque ciertamente los hay, para ver si Jesús hizo la OP o no. Creo que la OP de Jesús está a un nivel mucho más hondo y fundante. En la propia visión de Dios que tiene Jesús aparece esa relación

esencial entre Dios y los pobres de este mundo. Como buen judío, Jesús heredó lo mejor de las tradiciones del pueblo judío, y ahí se puede encontrar, como es de todos conocido, el acontecimiento fundante del éxodo como revelación de Dios, de manera que Dios se revela no sólo con ocasión de, sino a través de un pueblo de pobres. En toda la tradición del Antiguo Testamento, ciertamente en los profetas —incluso lingüísticamente, cuando a través de los profetas habla de «mi pueblo»—, no se refiere a todo el pueblo de Israel, sino a aquella parte del pueblo que son los pobres, los oprimidos, los huérfanos, las viudas...

Lo que quiero decir es que para Jesús los pobres están en su misma concepción de Dios. Y, paralelamente a eso, los pobres están presentes en lo más fundamental de su misión.

Como es hoy de todos conocido y reconocido, la misión de Jesús fue anunciar e iniciar el Reino. Ese Reino es proclamado por él como la Buena Noticia, como aparece sobre todo en Lucas. Y esa buena noticia se dirige claramente a los pobres de este mundo. Los textos están en Lucas: «he venido a anunciar la Buena Noticia a los pobres», en el discurso inaugural. En Lucas y en Mateo, cuando a los discípulos de Juan Bautista les dice: mirad lo que está ocurriendo, a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. Y también bajo la formulación de Reino de Dios aparece esto claro en las bienaventuranzas, en Lucas: «dichosos vosotros, los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios». Entonces los pobres aparecen como los destinatarios primarios de la Buena Noticia de Jesús, como los destinatarios primarios de la misión de Jesús. En lenguaje sistemático, puede decirse que existe una correlación trascendental entre Reino de Dios y pobres. Para ellos es el Reino de Dios.

¿Quiénes son los pobres?

Indudablemente, suele surgir aquí la pregunta: ¿qué entendía Jesús por «pobres» cuando decía que para ellos es la Buena Noticia, cuando decía que para ellos es el Reino de Dios?

De esto hay muchos estudios, pero me parece que hoy, en la actualidad, la inmensa mayoría de los exegetas están de acuerdo en que los pobres a los que se refiere Jesús son, ante todo

—lo voy a decir con palabras actuales, que luego explicaré—, los llamados pobres socio-económicos. Antiguamente, y también recientemente, algunos exegetas quieren ver en esos pobres a los pobres espirituales, es decir, a aquellas personas abiertas a Dios. Que Jesús admira y alaba a este tipo de personas es evidente. Pero lo que se quiere recalcar aquí es que no se refiere a ellos cuando habla del Reino de Dios. Por eso yo los llamo pobres «socio-económicos», aunque sé que el lenguaje tiene dificultad.

¿Por qué los llamo en primer lugar pobres «económicos»? «Economía» viene de «oikos», la casa. Es decir, pobres económicos son aquellos para quienes la casa, el hogar, el símbolo de lo que es el mínimo de vida, no está asegurado.

Pobres económicos son aquellos para quienes el hecho de vivir es una pesada carga. Para Jesús, ese tipo de pobres estaría significado en la viuda (en aquellos tiempos no había seguro social para las viudas), en los huérfanos (vivir es duro para ellos), en los enfermos (que no tienen acceso a la salud)... Pobre está simbolizado por el desnudo, el que está a la intemperie, etc. Todo esto es lo que quiero dar a entender al decir «pobre económico»: aquellos para quienes vivir es una pesada carga.

Y los llamo pobres «socio-económicos», pobres sociales, es decir, aquellos para quienes vivir en sociedad es también una pesada carga, aquellos a quienes la sociedad les priva de la dignidad elemental de personas, de seres humanos. En tiempo de Jesús, ese tipo de pobres estaría simbolizado por los niños, por la mujer, los que tenían profesiones despreciadas, los borrachos, las prostitutas, los que aparecen en el evangelio como pecadores, pero no los pecadores de tipo opresor, sino aquella pobre gente que violaba la ley. Lo que resulta de todo esto es que socialmente a esas gentes les sobreviene la indignidad: son los marginados, son los despreciados.

Entonces, en una visión de conjunto, los pobres, para Jesús, son aquellos a quienes les es negada la vida o les es muy dificultada, y a quienes les es negada esa dignidad que viene del vivir en fraternidad.

¿Tenía Jesús una visión estructural de la sociedad?

Puede preguntarse si Jesús tenía una visión estructural de lo que es la pobreza y sus causas y de lo que son los pobres. Indudablemente, sería anacrónico buscar en Jesús modernas teorías estructurales sobre pobres y sobre pobreza. De todas formas, algo importante se puede decir, en mi opinión.

A mí me llama mucho la atención que en los evangelios con gran frecuencia se usan plurales: «dichosos vosotros, los pobres», «ay de vosotros, los ricos», «ay de vosotros, escribas y fariseos»... Jesús usa ahí el plural. Al menos puede decirse que se está refiriendo a grupos, a grupos sociales, no tanto a personas concretas. Los pobres son dichosos como grupo social. Hay algo que les es común y que les hace dichosos. Los ricos, los escribas, los que gobiernan este mundo...: en esos plurales aparecen grupos sociales, y hay algo en ellos que hace que sean anatematizados por Jesús. No creo que de ese uso de los plurales se pueda sacar un argumento para una teoría social en Jesús. Pero tampoco creo yo que se pueda minimizar tal uso. Aun sin tener una teoría explícita, Jesús capta, como lo capta cualquier persona con sentido común, que la sociedad está estructurada en «plurales». Y Jesús dice: yo defiendo un tipo de esos plurales, a los pobres; y los defiendo de otro tipo de plurales, que son los que tienen algún tipo de poder, sobre todo el de la riqueza, el de la Ley, el de la ciencia, etc.

Esos grupos sociales ¿coexisten, según Jesús, de manera yuxtapuesta, o hay entre ellos algún tipo de conflicto fundamental —por no hablar ya de lucha de clases?

De nuevo hay que decir que es anacrónico buscar en Jesús explicaciones de ese tipo; pero no es anacrónico ver que, por lo menos, Jesús contrapone entre sí a esos plurales, a esos grupos sociales. Ciertamente dice: dichosos vosotros, los pobres; ay de vosotros, los ricos. En la hermosa parábola del rico epulón y Lázaro, lo menos que se puede decir es que Jesús contrapone dos tipos de existencia: una, la de los que lo tienen todo; y otra, la de quienes no tienen nada. Del pobre Lázaro se dice que su vida y su muerte dependen del otro, por lo menos de las migajas que le den. Yo creo que en Jesús no aparece tan fuerte como en los profetas de Israel la causalidad que existe entre pobreza

y riqueza. Entre los profetas de Israel, eso parece formulado de manera más clara. Por ejemplo, el profeta Amós dice que todo comienza con la acumulación de tierras que hacen los terratenientes, y que eso produce la pobreza. Pero me parece a mí que no es exagerado decir que Jesús ve también en la actuación de esos grupos sociales poderosos la causa de que existan los pobres. A nivel de pobreza y riqueza, suele aducirse la palabra de Jesús cuando califica a la riqueza de injusta. Y los exegetas dicen hoy con claridad que el adjetivo «injusta» no es una posibilidad entre otras, como si la riqueza pudiera ser justa o injusta, sino que tal adjetivo califica esencialmente a la riqueza.

Es también claro que, cuando Jesús anatemiza a otros grupos poderosos y los denuncia por su hipocresía, da también razón de la maldad última de esas actitudes: escribas y fariseos no sólo son malos porque son hipócritas, sino porque su corazón está lleno de injusticia. «Injusticia» es un término relacional: el injusto es aquel que no hace justicia a otros, es aquel que oprime a otros. O cuando Jesús dice que ponen cargas intolerables: esas cargas se ponen sobre otros; otros son los que quedan encorvados por el peso de esas cargas. O cuando dice que se han llevado la llave de la ciencia, es decir, que privan a los otros de conocimiento. O cuando dice que son guías de ciegos, es decir, que conducen a otros de mala manera. Entonces, de nuevo, no hay que pensar en teorías estructurales en Jesús, pero sí hay que ver que capta la sociedad dividida en diversos grupos sociales, en diversos «plurales», como hemos dicho, y que capta que de la actuación de unos se sigue el tipo de vida pobre, miserable e indigna de otros.

¿Qué hizo Jesús ante esos pobres y sus opresores? Los signos

Indudablemente, Jesús habló de eso. En primer lugar, tuvo una práctica de la palabra. En lenguaje de hoy, sería una «práctica concientizadora» a través de la práctica de la palabra: daba esperanza a unos, anatematizaba a otros. Además de esa práctica de la palabra, Jesús tuvo unas actividades concretas, que es lo que llamamos signos del Reino de Dios. Quiero aclarar que estos signos son signos y solamente signos, es decir, no son

actividades pensadas para cambiar la estructura de la realidad, pero sí para significar que es posible cambiarla y cuál es la dirección que debe llevar ese cambio. Los milagros de Jesús, las narraciones de milagros, deben ser, como dice Schillebeeckx, tradiciones muy antiguas que quedaron en la memoria de los pobres. Es decir, un milagro, sobre todo en la forma de curación, es una forma de mostrar que el Reino de Dios tiene poder para liberar de la enfermedad; y como en aquel tiempo la enfermedad solía ser vista como producto de algún poder opresor —entendámoslo hoy de forma mágica o no—, el hecho de sanar a alguien significaba poner un signo de que la liberación era posible. Esto se ve más claramente cuando Jesús expulsa demonios. Es un signo para decir: la liberación de la posesión del maligno es posible. Que Jesús acoja al pecador es una forma de decir: es posible superar la indignidad social a la que están sometidas todas esas personas tenidas por pecadoras. Cuando Jesús come con gente tenida por indigna, está queriendo decir: es posible superar el desprecio social. Y así sucesivamente.

Lo que quiero decir es que estas actividades de Jesús van dirigidas a decir que es posible el Reino de Dios, que es posible la liberación de opresiones concretas, aunque como actividades no van dirigidas a cambiar toda la sociedad, sino a poner signos de la posibilidad de ese cambio. El sentido de las parábolas de Jesús es defender su propia actuación en favor de la gente pobre y débil. Los adversarios de Jesús no aceptan que los signos de Jesús sean preferencial e inmediatamente hacia los pobres y los débiles. Y Jesús quiere defender su actuación. En último término, su defensa es ésta: yo actúo así, opto por lo débil de este mundo, porque Dios es así.

La praxis

Pero, además de estas actividades de Jesús ya mencionadas, Jesús tuvo otro tipo de actividades que se acercarían más a lo que en el lenguaje de hoy llamamos praxis. Es decir: hacer que la sociedad como tal se transforme. Eso que llamo praxis de Jesús se da, sobre todo, a niveles de su palabra, en lo que llamamos controversias, desenmascaramientos y denuncias. Lo que a través de todo ello quiere mostrarse es que existen en la

realidad poderes que la configuran de una manera opresora. Desenmascarar y denunciar esos poderes es una forma, desde lo negativo, de querer transformar la realidad en que se vive. Jesús quiere que desaparezcan esos poderes opresores y que la realidad sea de forma distinta y aun contraria de como es ahora. Creo que, cuando Jesús analiza esos poderes opresores, tal como nos lo reflejan los evangelios, no se fija tanto en el poder político, aunque tiene algunas denuncias, sobre todo al final de su vida («no hagáis como los que gobiernan, que ponen cargas intolerables», les dice a sus discípulos); en general, se fija más en el poder económico, y sobre todo en el poder religioso: cómo usan la ley, la religión, la ciencia teológica de entonces, para oprimir al pueblo. Y de ahí que sus anatemas más duros sean contra los fariseos, que representarían el poder, digamos, de la ejemplaridad, y contra los escribas, que representarían el poder de la ley y de su interpretación.

Esas denuncias, desenmascaramientos, controversias de Jesús pueden ser considerados como una auténtica praxis, porque están destinados a cambiar la realidad a través de la palabra. Esto, creo yo —por poner un ejemplo actual—, es parecido a lo que hacia Mons. Romero. Mons. Romero estaba muy interesado en cambiar la realidad salvadoreña, y en cambiarla toda ella. Su actividad no era meramente una suma de actividades puntuales, sino una praxis, porque iba dirigida a eso. Y el medio que él tenía para llevar a cabo esa praxis era la palabra, y no otro tipo de praxis como el que tienen otros grupos sociales.

La conflictividad

Hay un punto que considerar, que en sí mismo es evidente, pero que a veces suele ser cuestionado. Jesús, cuando realmente trata de defender a los pobres de su tiempo, cuando trata de darles una esperanza, la esperanza de que el Reino de Dios es posible, cuando trata de desenmascarar los poderes que están en la raíz de una sociedad opresora, provoca un conflicto, se introduce en un conflicto...

Para mí es evidente. En primer lugar, se introdujo en un conflicto, porque así está estructurada la sociedad hoy, en tiempo

de Jesús y antes de Jesús. De nuevo, no hay que buscar en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento palabras explícitas sobre la lucha de grupos o lucha de clases, o, como dice la Instrucción vaticana, sobre «conflictos muy agudos»; pero en la misma concepción de Dios aparece que en la realidad hay un conflicto. El primer mandamiento dice: no adoréis a otros dioses rivales. Quiero decir que, como muy claramente lo ha dicho la teología latinoamericana, existen varios dioses, el verdadero Dios y los ídolos, que están en la realidad, y que están necesariamente en pugna, guste o no guste. Jesús lo ha dicho de manera sencilla y sabia: no se puede servir a dos señores, porque, si uno sirve a uno, abandonará al otro, y viceversa. Hay que elegir. Lo que hay que recalcar es que esos señores no sólo son distintos e incluso contrarios, sino que están en pugna. Y, si alguien sirve a un dios, los adoradores del otro dios reaccionarán y harán algo en contra.

Que toda la vida de Jesús se realiza en conflicto es bastante claro. En los sinópticos se dice ya desde el principio, quizá de forma un poco anacrónica. Después del discurso original de Jesús en la sinagoga de Nazaret, Lucas dice que le querían dar muerte. Y después de las controversias de Jesús, que están al comienzo del evangelio de Marcos, se dice que fariseos y herodianos se juntaron porque querían eliminarlo. ¿Y qué había hecho Jesús para que quisieran eliminarlo? Pues, simplemente, defender al oprimido que tenía la mano seca; a sus discípulos, que habían tomado espigas de un campo ajeno en sábado, porque tenían hambre. Esa defensa del débil acarrea automáticamente una reacción del fuerte. En lenguaje de ahora, esa defensa del oprimido acarrea automáticamente una reacción del opresor.

El evangelio de Juan muestra muy abundamentemente ese ambiente de conflicto durante toda la vida de Jesús. Es indudable que la razón histórica por la que matan a Jesús es por haber tomado parte en ese conflicto por un lado y no por otro. Cuando a Jesús le acusan, en el juicio religioso y político, de blasfemo y de agitador político, se equivocan en las razones concretas que dan: Jesús no anduvo alborotando al pueblo en lo concreto, ni impidiendo pagar impuestos al César, ni mucho manos blasfemando, etc. Las razones concretas que dan son falsas, pero lo que está detrás de los juicios es profundamente verdadero.

A Jesús, en el juicio religioso, le acusan de querer destruir el templo de Jerusalén. Yo supongo que Jesús no tenía ningún interés en destruir las piedras del templo de Jerusalén, pero sí quería destruir el significado del templo, es decir, el centro de un poder religioso, financiero, político, económico, que en su conjunto configuraba la sociedad de su tiempo como una teocracia. Jesús veía que eso era opresor, y quería terminar con ello. Entonces, en el aspecto religioso, en Jesús los poderes religiosos ven una amenaza.

Y en el juicio político queda también muy claro que a Jesús lo condenan cuando le exigen a Pilato que elija entre Jesús y el César. Lo que esto significa es que Pilato tiene que elegir entre el imperio romano, la paz romana, o el ideal que representa Jesús, que es el Reino de Dios. Entonces, es bastante claro que Jesús vivió en un conflicto; que al tomar parte en ese conflicto en favor de los débiles de este mundo, lo agudizó; que contra él reaccionaron los que defienden otros intereses, los poderosos; y que por eso, en último término, Jesús es asesinado. Para mí, como para tantos, es realmente sorprendente que un exegeta de la talla de Bultmann haya podido decir que la cruz de Jesús fue un lamentable error. Indudablemente fue un error (y no sólo error, sino una mentira) el conjunto de acusaciones concretas que le hacían a Jesús; pero no había nada de error cuando el poder religioso, sobre todo, y el poder político veían en Jesús una gran amenaza y por ello querían eliminarlo. En nuestros tiempos, Mons. Romero lo ha dicho con mucha claridad: quien predica la verdad de la Palabra de Dios, quien defiende de verdad a los preferidos de Dios, los pobres, ése estorba, y a quien estorba hay que eliminarlo.

La opción por los pobres y Jesús

Con todo esto quiere decirse que en Jesús hay una OP, pero no sólo que la hay, sino que esa OP es algo fundamental, tanto en su visión de Dios como en la práctica que lleva a cabo en su vida. No es, pues, que Jesús tuviese ya una idea de Dios, que supiese que tenía que predicar el Reino de Dios y que, después, se le presentara la pregunta de ¿qué vamos a hacer con los pobres?... Esa pregunta no es secundaria. Está integrada en

lo primario, y por eso la OP, por decirlo así, no la inventó Puebla, ni Medellín, ni es sólo un problema pastoral de cómo ha de actuar la Iglesia, ni es sólo un problema cuantitativo (cuánto tiempo, cuántos recursos dedicamos a unos y a otros...), sino que es un problema teologal. Quien cree en el Dios de Jesús, por esencia, tiene que hacer esa OP.

A los que no son pobres se les piden dos cosas. Si son opresores, simplemente que dejen de serlo. Y entonces también para ellos es verdad la buena noticia del Reino. Y a los que no son formalmente opresores, pero tampoco pertenecen formalmente al mundo de los pobres, se les pide que sigan a Jesús para defender a los pobres. En ese sentido es verdad que el mensaje de Jesús es para todos los seres humanos, pero de manera diferente. En un primer momento, es en favor de los pobres y en contra de los opresores. Y para éstos, como ya dije, la salvación, el que Jesús y Dios sean Buena Noticia, supone el dejar de ser opresores.

Indudablemente, lo que llamamos OP tiene este fundamento cristológico que acabamos de ver. Pero no sólo que en Cristo se encuentra esto, sino que en Cristo esto también es fundamental, por lo que he dicho antes de que así era su propia concepción de Dios, como un Dios parcial hacia los pobres de este mundo, y así era su misión. La pregunta, pues, naturalmente, está en cómo ha sido posible que eso que para mí es evidente dejase de serlo.

Parcialidad y universalidad

Yo creo que, por razones teóricas, en el Nuevo Testamento aparece un proceso de universalización de la fe que es sumamente correcto, pero que puede ser usado precipitadamente. En el Nuevo Testamento se va diciendo, con razón, que Dios es un Dios de todos, que Dios quiere la salvación de todos o, a la inversa, que todos somos pecadores, que todos estamos invitados... Entonces, esto es realmente cierto; pero se puede pasar por alto que esa universalización en la concepción de Dios y en la concepción del ser humano puede ignorar lo que dio origen a la fe en Dios y a la concepción del ser humano. En el Antiguo

Testamento es claro hoy que el primer libro es el Génesis, donde se habla de la relación de Dios con toda la creación, con todos los seres humanos. Pero no fue así el origen histórico, como es bien sabido. En el origen de la fe en Yahvé aparece la relación de Dios con un pueblo, es decir, algo concreto; y además, una relación con un pueblo en cuanto oprimido, es decir, algo parcial. Y a partir de ahí fueron pensando que ese Dios era universal.

Lo que quiero decir es que hay que ver la universalidad que nos propone el Nuevo Testamento en términos un poco más dialécticos. Según Jesús, Dios quiere la salvación de todos. Para aquellos que son, digamos, los opresores, la salvación que les ofrece (véase el ejemplo de Zaqueo, que, por cierto, creo que es el único de ese tipo) pasa por su conversión a los pobres, por dejar de ser opresores. La salvación que ofrece Jesús a otros seres humanos —que quizá fuesen pobres o quizá no, por ejemplo a los que llama a su seguimiento— pasa por continuar la obra y la misión de Jesús en favor de los pobres.

Otro tanto hay que decir de la pecaminosidad: todos somos pecadores, incluidos los pobres. O, por lo menos, todos somos pecaminosos. Pero en Jesús hay una diferenciación del pecado fundamental, según esté más o menos cercano a la opresión y a la muerte del pobre. Lo que quiero decir es que en el proceso de universalización de la fe se pasó por alto la parcialidad original. Yo creo que ésa es una de las razones por las cuales lo evidente dejó de serlo.

Opción preferencial y no exclusiva

Esto también puede esclarecer quizá lo que pueda significar que la OP es preferencial y no exclusiva. Jesús no fue exclusivo en ofrecer salvación: la ofreció a todos. Lo que pasa es que la ofreció de diferente forma. A unos, a los pobres, en directo, diciéndoles que hay una esperanza, que el Reino de Dios se va a acercar. A otros diciéndoles que, para entrar en ese Reino de Dios que se va a acercar, tienen que convertirse de una manera específica: dejando de ser opresores.

Esto, para la pastoral de hoy, es sumamente importante. No se trata de decir y cuantificar qué tanto por ciento de nuestro

tiempo va a ser en favor de los pobres y cuánto va a ser en favor de los no pobres. No. Toda la acción pastoral de la Iglesia ha de ser opción por los pobres; pero, teniendo en cuenta a los actores sociales, debe ser hecha de diferente manera: a los pobres, defendiéndoles en directo y, en la medida en que ellos también se van promocionando, ayudándoles a que introduzcan espíritu en su realidad, en sus luchas y en su causa, para que tampoco ellos degeneren. Y a los que son opresores, exigiéndoles y ayudándoles y forzándoles a que dejen de serlo.

Opción por los pobres, juicio y pecado

Quiero, por último, responder al punto de si la OP es lo último que podemos y debemos hacer los seres humanos y si seremos juzgados por ella.

Yo creo que, en la actualidad, la OP es una adecuada reformulación de lo que Mt 25,31ss dice del juicio final. En último término, si nuestra vida se ha puesto en defensa de la vida de los pobres; si nuestro sacrificio, si nuestra abnegación se ha puesto al servicio de que allí haya menos sacrificio, menos dureza, menos cruz; si nuestro propio conflicto, las persecuciones que podemos sufrir, la cruz en que podamos terminar...; si todo eso se ha puesto al servicio de que los pobres bajen de la cruz, indudablemente en el día del juico escucharemos aquellas palabras de Jesús: «venid, benditos de mi Padre».

Relacionada con esto hay otra pregunta que es teórica y práctica; y para explicarla vamos a recordar lo que se decía hace algunos años. Cuando se redescubrió que la oración no es sólo un fenómeno individualista de estar en un lugar apartado y ponerse en relación con Dios, sino que también en la vida hay que estar relacionado con Dios... se llegó a decir: «la vida es oración», lo cual en principio está muy bien. Otros decían: «toda la vida es oración». Pero otros respondían con una sabiduría acumulada, no hipócrita (aunque también se pudiera decir hipócritamente): «puede ser que toda la vida sea oración, puede ser que nada sea oración». Lo mismo puede ocurrir con la OP: todo puede ser OP, pero a lo mejor nada es OP. ¿Qué quiero decir?

La OP es algo necesario, justo, bueno y santo. Pero es llevada a cabo por seres humanos, es decir, seres en quienes está actuando también la concupiscencia, la pecaminosidad; dicho con otras palabras, seres que en la opción por otros se pueden estar buscando sutil o burdamente a sí mismos. Así es la condición humana. Puede ser, pues, que por una parte se haga una OP y por otra se esté buscando el protagonismo, es decir, que se supedite la OP a que sea yo, mi grupo, mi Iglesia, mi partido político, mi organización política o mi organización popular la que lidere, la que pueda tener la satisfacción y el orgullo de decir: «nosotros hemos sido».

Puede ser también que en la OP, dado que se necesitan análisis y mediaciones de todo tipo (sociales, económicos, políticos y teológicos), se introduzca el dogmatismo. Que en lo que es un análisis, un tanteo para encontrar lo que mejor explica la opresión que sufren los pobres y su liberación, se puede llegar al dogmatismo, o sea, a decir: es esta teoría, es esta visión necesariamente. Repito que esto siempre nos rodea y nos amenaza a los seres humanos.

Entonces quiero decir que en la OP también puede introducirse el pecado, y que de alguna manera se introduce. Eso no es de extrañar, ni es para alarmarse. Es, eso sí, para tener cuidado con ello.

Entonces, la OP implica dos elementos. Por una parte, una suficiente materialidad, una suficiente visibilidad de lo que se hace: que pueda ser verificado, que los pobres mismos la comprendan como algo que se hace en favor suyo... Pero, por otro lado, hay que llevarla a cabo con un espíritu que, por una parte, pueda sanar los inevitables subproductos negativos de toda práctica —incluida la OP— y, por otra, la potencie. En palabras sistemáticas de Ignacio Ellacuría: él hablaba de pobres materiales con espíritu de misericordia, de limpieza de miras, de reconciliación y de paz. Pues algo de esto habría que decir de la OP: hay que hacerla materialmente, no idealísticamente; pero hay que hacerla también con un espíritu que en el fondo es el Espíritu de Jesús. Es decir, en síntesis, hay que hacer lo que hizo Jesús y hay que hacerlo con el Espíritu de Jesús.

4
Opción por los pobres y espiritualidad

Pedro CASALDÁLIGA

OP: la misma espiritualidad cristiana

La OP, en cristiano, es la misma opción por el Reino de Dios en este mundo sojuzgado estructuralmente por el antirreino, en este mundo maltrecho de Dios.

La OP no sólo es un rasgo de la espiritualidad cristiana. Es la misma espiritualidad cristiana, si entendemos que el Reino es la opción de Jesús, porque es la voluntad del Padre. El Reino, visto desde el lado de acá, es desafío, conquista, práctica, respuesta nuestra... Mirado desde el lado de allá —donde ya no habrá ni ricos ni pobres—, el Reino será pura gratuidad, puro don: el Padre acogiéndonos a todos.

El Hijo de Dios, el Verbo, para contestar al antirreino que el pecado del mundo venía estableciendo en la tierra de los hijos de Dios, no sólo «se hizo hombre», no sólo se hace humano, sino que se hace también pobre, se hace colonizado, incomprendido, perseguido, prohibido, excluido, excomulgado, condenado, ejecutado, maldito... La OP de Jesús es la kénosis de Cristo. Y la OP es la actitud kenótica de todo cristiano. Repito: siempre que estemos de acuerdo en que la espiritualidad cristiana es la opción por el Reino: la voluntad del Padre que Jesús anuncia, asume, realiza y sufre, y por la cual, en la cual, para la cual y desde la cual resucita.

Fundamento teológico

Ése es el fundamento teológico de la OP. Pero aún podemos decirlo de otra manera.

La teología cristiana se fundamenta en la palabra, la actitud, la vivencia, la muerte y la resurrección de Jesús. Por eso es teología «cristiana». Cuando hablamos de Jesús, hablamos (o debemos hablar) automáticamente del Dios de Jesús. Entonces, si ese Dios de Jesús envía a su propio Hijo a reparar el Reino maltrecho, a reanunciarlo, para que la humanidad pueda esperarlo de nuevo y para que la humanidad colabore, como debe, en su construcción, es evidente que la voluntad de Dios sobre la humanidad es la finalidad de la humanidad. No puede ser otra.

Para nosotros los cristianos, en la actual coyuntura, en la actual contingencia de la humanidad, Dios no opta por la humanidad, Dios opta por los pobres en la humanidad. Contestando a los que en el privilegio, en el lujo, en el consumismo, en la capacidad de esclavizar, de dominar... han negado la condición de hermanos —y, por lo mismo, la condición de hijos de Dios— a los otros. Contestando a los que han construido en este mundo un antirreino; en este mundo que debería ser ya una realización de su Reino, anticipando en esperanza la plenitud futura.

Por eso la Buena Noticia es anunciada a los pobres. La bienaventuranza se realiza en los pobres. Y éste es el fundamento de la OP.

OP, kénosis y encarnación

Recordemos la palabra de Pablo: él, Cristo Jesús, siendo rico, por nosotros se hizo pobre (Flp 2,6ss). «Se hizo»: desencarnamos totalmente esa palabra si la pretendemos entender en un sentido sólo espiritual. ¿Qué significa «se hizo»? Es una palabra encarnacional, evidentemente. Supone todo un proceso histórico: su modo de vida, sus conflictos, su ubicación geopolítica, cultural... todo lo que él realmente vivió.

Las implicaciones de esa opción y las exigencias de esa espiritualidad también arrancan del propio seguimiento de Jesús.

Si yo opto por la mayoría de los hijos de Dios, sometidos a una vida de antirreino, prohibidos en su condición de seres humanos —en su condición de hermanos y de hijos—, automáticamente debo, en primer lugar, acercarme a ellos, conocerlos, sentirlos, compadecerme de su situación, conmoverme por su realidad, participar en su propio sufrimiento, en su grito, en su pobreza, en su lucha, en su proceso. La kénosis, ante todo y sobre todo, es la bajada, la entrada, la encarnación... Así pues, una espiritualidad de OP es una espiritualidad encarnacionista en el más puro sentido de la palabra.

Algunos han tenido miedo a la palabra «encarnacionista», como si encarnarse supusiera prescindir de lo histórico, de lo político... El Hijo de Dios no se encarna en las nubes: se encarna en un ser humano, en un pueblo, en una cultura, en una estructura, en una coyuntura...

OP: espiritualidad profética, revolucionaria y utópica

Supone también, por otra parte, a partir de la opción por el Reino de Dios, a partir del seguimiento de Jesús, la contestación profética, la revuelta profética, la indignación profética frente a esa situación que niega el Reino, que impide a los hermanos ser hermanos, que impide a los hijos ser hijos. Todos los profetas de Israel, el gran profeta Jesús, las palabras terminantes e indignadas del evangelio... nos iluminan, en el seguimiento de Jesús, esa actitud de profecía, de revuelta, en la medida en que nosotros nos compenetramos con la pobreza de los pobres, maldecimos la pobreza maldita de los pobres. La Cruz de Cristo niega la cruz. Él se hace maldición en la cruz precisamente para acabar de una vez con todas las cruces malditas. Por lo menos en su propia persona y en esperanza para todos nosotros.

Esa encarnación, esa compasión, esa compenetración, ese asumir la miseria, el sufrimiento, la indignación, la revuelta, el proceso de liberación de los pobres, la voluntad de salir del estado en que viven, nos pondrá automáticamente en una postura política —revolucionaria incluso— de transformación radical de una sociedad que no responde a la voluntad de Dios, al proyecto

del Reino. Y nos confrontará automáticamente con todas las fuerzas y poderes que someten a la mayoría de los hermanos a la miseria, a la dependencia, a la no-vida, a ese mundo que está en el pecado, puesto en el Maligno, como dice Pablo. No estamos negando, de ningún modo, el pecado personal; al contrario, estamos diciendo que reconocemos los pecados personales acumulados en una estructura de pecado, que es antirreino visible, diario. Las implicaciones políticas de esa postura deben ser tan coyunturales como estructurales, tan diarias como utópicas.

Una verdadera espiritualidad de la OP es una espiritualidad revolucionaria, decimos. Por eso mismo es una espiritualidad utópica. Ese mundo que está ahí no les sirve a los hijos de Dios, no sirve a los hermanos, contradice el Reino de Dios: ¡queremos otro! Entramos necesariamente en el proceso de transformación de la sociedad, en el proceso de la revolución.

OP y solidaridad

Los teólogos de la liberación han recordado con frecuencia que la misma contemplación, la oración de los espirituales de la liberación, se expresa, se traduce —se comprueba, sobre todo— en las prácticas no sólo sociales, sino en las prácticas explícitamente políticas.

Para que la caridad no se queda en «compasión» distante, o en «benevolencia» intermitente o transitoria, debe ser solidaridad política. Sólo así será verdadera caridad. Sólo así amará al hermano en la realidad en que el hermano vive. Sólo así ayudará al hermano de un modo eficiente. A lo mejor, el sacerdote y el levita de la parábola, al pasar al lado del malherido, tuvieron un cierto sentimiento de compasión. No sabemos si le dejaron alguna limosna. Lo importante, lo dramático, lo que les fue condenado, es que no hicieran la acción concreta de transformar la realidad en la que él vivía, la acción concreta de llevar su solidaridad hasta las últimas consecuencias.

Sólo se lleva la solidaridad hasta las últimas consecuencias cuando de parte de uno se hace todo lo posible para que el hermano salga de la situación en que está. El propio Dios no

nos habría demostrado que nos amaba si se hubiera quedado en su infinita compasión allá... Tuvimos necesidad de que saliera de su compasión e hiciera el gesto extremo... Por eso digo yo que Jesús es la propia solidaridad de Dios en persona, la solidaridad que va hasta las últimas consecuencias.

Ascética y mística de la OP

La ascética y la mística de esa espiritualidad de la OP será, evidentemente, en primer lugar, una actitud de *discernimiento,* de sensibilidad, de percepción, de crítica, de autocrítica, de descodificación de la realidad, de análisis incluso político de la realidad misma. Será una espiritualidad que ande por el mundo de los pobres, por en medio de las mayorías prohibidas y oprimidas, con los ojos abiertos. Hay obispos, sacerdotes, visitantes cristianos, personas muy buenas, que vienen del primer mundo: visitan nuestras ciudades, visitan nuestras Iglesias y no descubren a esas inmensas «mayorías» de América Latina, del tercer mundo, del mundo entero, que viven realmente prohibidas. Así pues: los ojos abiertos a la realidad, la atención al «clamor» de los oprimidos (Medellín y Puebla nos han recordado que el clamor está ahí, y es lamentable que hasta hace poco la Iglesia no haya descubierto que es un clamor colectivo, que es un clamor estructural y que cada vez es más estruendoso...).

En segundo lugar, la *compasión,* la conmoción, la compenetración que debe llevar a la convivencia: estar-en, estar-con, seguir, acompañar a los pobres, asumir sus mismas privaciones, sus riesgos...

Se ha olvidado demasiado el texto mismo de Puebla (1.134), que habla de una opción «clara» y «solidaria» por los pobres. «Clara»: diríamos que con una conciencia clara incluso políticamente, para ser integralmente clara. Y «solidaria». La palabra viene de «in solidum», que significa en bloque con, conjuntamente con. Entonces, una opción por los pobres «solidaria» exige estar con el pobre, convivir con el pobre, pasarlo mal con el pobre, arriesgar con el pobre... y, en todo caso, mudar de lugar social e incluso de lugar geográfico —en la medida de lo posible— para estar en medio de los pobres.

En tercer lugar, supone *asumir los procesos de los pobres,* las decisiones de los pobres, caminar en su propio caminar, respetando su ritmo, entrando en sus propias reivindicaciones. Podremos optar por los pobres con todo el espíritu crítico necesario, con toda la lucidez de la fe, pero nunca «a distancia». Sólo opta por los pobres aquel que se aproxima a ellos y camina con ellos.

Esto exigirá, necesariamente, una gran capacidad de llevar la *cruz,* la cruz de la privación, de la pobreza, de la renuncia, del riesgo, del silencio a veces, de la conflictividad.

Y al mismo tiempo supondrá una gran capacidad de aguante, de *esperanza,* en el sentido pleno de la palabra, aquella esperanza de la que hablaba Pablo. Si uno quiere no llegar a la desesperación, a la pura indignación sin sentido, sin salida (a la blasfemia, diríamos), uno debe llevar en sí una gran fuerza de esperanza. Pienso que, cuanto más cerca se vive de la miseria, del sufrimiento, de la muerte, tanto más deberá ser la esperanza expresión cotidiana casi espontánea de nuestras vidas. Ahí los profetas nos enseñan tanto el anuncio del Dios vivo y verdadero y de sus planes y proyectos, como la denuncia de los ídolos, de los antiproyectos que contradicen el proyecto de Dios, como también la actitud de la consolación: «consolad a mi pueblo» (Is 40,1).

Es evidente que esa espiritualidad exigirá una gran dosis de *oración,* de contemplación. Solamente caminando siempre muy al desnudo, muy abiertamente, con el Dios vivo, el Dios y Padre de Jesús, el consolador de los pobres, el «Pater pauperum», Padre de los pobres... se podrá vivir la espiritualidad de la OP con ecuanimidad, dando el testimonio que se debe dar y de un modo constructivo.

Me parece que es muy importante que la OP sepa también leer, celebrar, *asumir las expresiones culturales de los pobres.* Ése sería un rasgo muy característico: su alegría, su fiesta, la capacidad de hospitalidad, de compartir, la resistencia pasiva en muchas circunstancias, esos largos silencios de los pobres en sus luchas, en las buenas «tácticas», en su proceso de liberación, en las mismas revoluciones populares, la capacidad que el pobre tiene de agradecer a los propios hermanos y a Dios...

Yo pienso que la Iglesia toda (sería un verdadero error hablar sólo de la Iglesia del tercer mundo) no puede tener más misión que la misión misma de Jesús —y ésa es la OP—: «el Espíritu del Señor está sobre mí para...» Es decir, en la medida en que el Espíritu del Señor esté sobre nosotros, dentro de nosotros, ese «para» se hará realidad: anunciaremos la buena noticia a los pobres, ayudaremos a liberar a los cautivos, proclamaremos el año de gracia, que es la versión incluso temporal, histórica y hasta política y económica del Reino... en la expectativa, claro está, de la plenitud del Reino.

Iglesia y OP

—¿Qué sería una Iglesia popular?

—Yo quiero lamentar una vez más que se haya perdido la libertad y hasta la alegría de usar esta expresión. Varias veces se lo he «reclamado» a nuestros teólogos, que, por una docilidad explicable en medio de ciertas persecuciones que estos buenos teólogos de América Latina vienen sufriendo, se vieron obligados a renunciar a una expresión llena de sentido y de legitimidad.

Si decimos «Iglesia jerárquica», con más razón podemos decir «Iglesia popular». Por dos motivos: la Iglesia «tiene» jerarquía, pero «es» pueblo, pueblo de Dios. La jerarquía es minoritaria en la Iglesia, es un servicio a la Iglesia y, a partir de la Iglesia, al mundo. Mientras que el pueblo, ese pueblo de Dios, es la inmensa mayoría.

Por otra parte, hablar de Iglesia popular significa hablar de una «Iglesia en la base», donde están los pobres. Una Iglesia en el lugar donde se puso Jesús. Una Iglesia en el pueblo que se reconoce, que recobra su identidad, que asume su proceso.

Para nosotros, en esta América Latina, hablar de «pueblos» es, prácticamente, hablar de «pueblo en proceso histórico». Más aún, pueblo en proceso histórico de liberación. En Brasil, por ejemplo, en los encuentros de pastoral, de teología o de trabajo popular, etc., distinguimos normalmente entre «masa» y «pueblo». Masa, pueblo, comunidad, liderazgo...

Bíblicamente hablando: el pueblo de Dios, «el pueblo que no era pueblo y que ahora es pueblo»... «Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios»...

En fin, se trata de una expresión tan hermosa que yo hago votos por que sea recobrada, sin rubores, sin ceder a incomprensiones, que podrán partir de la mejor buena voluntad, pero que ciertamente no parten de lucidez teológica ni de visión comprometida pastoral, y que posiblemente, sin querer, están haciendo el juego a los que no quieren que el pueblo sea pueblo, a los que no quieren que la Iglesia sea pueblo, a los que no quieren que el pueblo se haga Iglesia...

Yo diría algunos sinónimos de Iglesia popular: Iglesia comunitaria, Iglesia participativa, Iglesia realmente inculturada, Iglesia autóctona. Creo que se trata de valores indispensables en la verdadera Iglesia de Jesús.

—¿Iglesia popular e Iglesia de los pobres serían términos semejantes?

—Iglesia popular sería la Iglesia de los pobres conscientes, que se organizan, en proceso, en fermento de liberación...

—Dice Leonardo Boff que «Iglesia popular» no se opone a «Iglesia jerárquica», sino a «Iglesia burguesa»...

—Evidente. Y se opone también a Iglesia clerical, en el sentido peyorativo de la palabra (una Iglesia clericalizada). La Iglesia popular acaba siendo la Iglesia pueblo de Dios, que opta realmente por los pobres, que se pone en su lugar, que toma partido por ellos, que asume su causa y sus procesos. Una Iglesia también que tira de la jerarquía y del clero, tira de la teología, tira de la liturgia, tira del mismo derecho canónico y les hace bajar, en una kénosis histórico-pastoral, al lugar en que realmente se puso Jesús, que es el mismo pueblo.

—¿«Iglesia burguesa» sería una contradicción?

—Evidente, evidente.

—¿No puede existir una Iglesia burguesa?

—Pregunto: ¿cuál sería el real código canónico evangélico de la Iglesia? Y respondo: el mandamiento nuevo, las biena-

venturanzas. En una Iglesia burguesa, Iglesia de privilegio, Iglesia de explotación de las mayorías, Iglesia de expulsión de las mayorías... ¿caben las bienaventuranzas? Una Iglesia burguesa ya no sería la Iglesia de Jesús.

—¿Es que el bautismo, la conversión, exigiría cambiar de clase?

—Pregunto: ¿no es acaso el bautismo un sumergirse en la pascua, en la muerte, en la resurrección? Ese sumergirse en la muerte de Jesús, evidentemente, ha de ser la muerte del egoísmo, la muerte del privilegio acumulativo y excluidor. Y, en ese sentido, la muerte a una vida burguesa. Una vida burguesa es una vida pecaminosa, estructuralmente pecaminosa.

—¿Qué responderías a la objeción de que la Iglesia es para todos, de que está por encima de las opciones políticas?

—Respondería que Cristo también vino para todos y optó por los pobres. Y condenó a los ricos. Y rechazó el privilegio. Y fue sentenciado, torturado, ejecutado y colocado en la cruz por los poderes del latifundio, de la ley, del imperio.

No es posible pensar que el Evangelio sea para todos por igual. Lo peor que se podría decir del Evangelio es que el Evangelio es neutro. Yo suelo decir: el Evangelio es para todos, a favor de los pobres y contra los ricos. Y me explico.

A favor de los pobres en lo que tienen ellos de pobreza evangélica, y contra la marginación y quizá la desesperación en que les toca vivir. Y contra los ricos: contra la posibilidad, la capacidad que ellos tienen de vivir en un privilegio que expolia a la inmensa mayoría de los hermanos, contra la capacidad de explotar a esos hermanos, contra la insensibilidad en que ellos viven, contra la idolatría en que ellos están sumidos.

El rico, normalmente hablando, está excluido del Reino de los cielos. Sólo puede entrar en él si deja de ser rico.

5
Opción por los pobres ¿preferencial y no excluyente?

José M.ª VIGIL

Al principio se habló de «opción por los pobres». Pronto hicieron algunos una matización: opción «preferencial» por los pobres. Otros matizaron aún más y dijeron: opción «preferencial y no excluyente» por los pobres. Hay incluso quien habla simplemente de «amor preferencial por los pobres», diciendo que es lo mismo que la OP. Quien así piensa tiene razón, en algún sentido al menos: efectivamente, una OP que fuera entendida estrictamente como «preferencial» y totalmente como «no excluyente» (que no excluyera nada ni a nadie), acabaría siendo un simple «amor preferencial» que en nada se diferenciaría del que tuvo la Iglesia hacia los pobres en la Edad Media. Así, la opción por los pobres, «preferencial y no excluyente», no sería, pues, más que un bello nombre de moda para significar lo mismo de siempre. Un nombre vacío e inútil, en definitiva.

Pero ¿se puede aceptar sin más discernimiento que se use el término «opción por los pobres» como sinónimo de un simple «amor preferencial»? ¿No hay ahí una clara equivocidad? ¿No se trata claramente de una domesticación del lenguaje? Y la pregunta central: ¿estamos seguros de que la OP es, sin más, «preferencial y no excluyente»?

Damos por supuesto que la OP, en algún sentido, indica o implica una «preferencia» y que no quiere excluir a nadie de

la Salvación. Pero también creemos que, en su sentido más profundo, la OP no es simplemente «preferencial», y que, en algún otro aspecto, la OP es intransigentemente «excluyente» (de actitudes, no de personas). Pensamos que esto pertenece a la esencia misma de la OP, de tal forma que ocultar estos aspectos y subrayar hasta la saciedad los contrarios (una OP siempre y sólo «preferencial y no excluyente») acaba convirtiendo a la OP simplemente en ese «amor preferencial» tradicional del que hablábamos o, lo que es lo mismo, acaba negando la misma OP —si es que por tal nos es lícito entender algo más que lo que en la Edad Media se pudiera entender por «amor preferencial».

En este sentido, pretendemos reivindicar lo que creemos más genuino de la OP. No negamos —lo decimos ya de entrada— que la OP sea en algún aspecto preferencial y no excluyente, pero sí reivindicamos que, en otro sentido —el más genuino y esencial—, no lo es.

Los orígenes

De OP se comienza a hablar seriamente en las Iglesias a partir de América Latina, en los años inmediatamente anteriores a Puebla. Un clamor unánime surge por esos años en grupos y comunidades que están haciendo la experiencia espiritual que después hemos llamado «espiritualidad de la liberación». Estos grupos perciben cada vez más claramente que la llamada a la conversión que Dios hace a la Iglesia latinoamericana en esa hora histórica tiene un nombre, y que ese nombre es «opción por los pobres».

El tema crece con tal evidencia, con tal fuerza evangélica y espiritual, que no tarda en constituirse por sí mismo en uno de los pilares centrales de esa espiritualidad de la liberación. Se da una conciencia mayoritaria de que ante la OP estamos ante algo nuevo, ante un salto cualitativo, ante una etapa nueva de la historia de los cristianos, ante una auténtica bomba de tiempo que en su momento va a desatar tensiones y conflictos, no sólo a nivel latinoamericano, sino a nivel de la Iglesia universal. Se descubre también que la OP, aun sin ese nombre, estaba presente

en la Iglesia latinoamericana desde años antes, tal como lo testimoniaba su ya fecundo martirologio. La OP acababa de estallar definitivamente en la conciencia espiritual de América Latina.

La reacción no se hizo esperar. Pueba iba a ser el primer examen público, eclesiástico, oficial, que iba a sufrir la OP. Identificándola ya certeramente con la teología de la liberación, allí acudió, a Puebla, con toda su artillería, la resistencia ideológica a la OP. Era la primera vez en la historia moderna que una concreta teología hacía vibrar y conmoverse a los diversos sectores de la sociedad hasta el punto de suscitar polémicas en la prensa o manifestaciones en las calles. La OP había sido —ya antes, con el documento de Rockefeller, y lo iba a ser después con el documento de Santa Fe— la preocupación dominante de la administración estadounidense frente a la teología de la liberación.

La OP pasó por Puebla con muchas dificultades. Fue aprobada oficialmente, pero no fue aprobada tal como la presentaba la base eclesial latinoamericana. Se le introdujo alguna modificación que a muchos desapercibidos pareció una «ligera matización» o incluso un «enriquecimiento»: la OP es «preferencial» (1.134ss) y «no excluyente» (1.165, 1.145, etc.). En realidad, se trataba de un intento de corrección.

La situación era demasiado tensa en aquellos momentos como para insistir en el problema. Pareció a muchos teólogos que era mejor adoptar una actitud posibilista y no discutir los matices introducidos. Quizá fuera entonces lo mejor. Pero no cabe duda de que ahí se introdujo una confusión que después se ha ido manifestando cuando sectores eclesiásticos reaccionarios se autoproclaman defensores de la OP, pero de una OP «preferencial y no excluyente», en la que pronto se advierte que ha sido reducida a un «amor preferencial».

¿Cuál es la diferencia esencial entre las dos formas de entender la OP? ¿Cuál es el mensaje subliminal que se transmite en esa OP «preferencial y no excluyente»? ¿Qué podemos o debemos hacer los cristianos que sentimos como imperativo de conciencia hacer nuestra la OP en toda su exigencia evangélica? Vamos a tratar de responder a estos interrogantes.

¿Preferencial?

Basta oir explicar a los que la defienden en qué consiste la OP «preferencial no excluyente» para darse cuenta de que dicha opción está enmarcada dentro de un determinado análisis de la realidad que suele llamarse «funcionalista». Es decir, un análisis de la realidad con el cual se percibe la realidad social del siguiente modo: «el mundo que hemos organizado los hombres está bien hecho, no hay fallas esenciales en él, sino solamente abusos o defectos corregibles. Todos cumplimos en la sociedad nuestra función, y todas las funciones son buenas (también la función del capital y la de los ricos), aunque alguna función (la de los pobres, por ejemplo), sea muy desagradable, y por eso debamos hacer por ellos una opción preferencial (concederles alguna ventaja). Pero el sistema es bueno y hay que mantenerlo; incluso hay que mejorarlo».

Para los que adoptan este análisis de la realidad, optar por los pobres no significa optar por otra cosa que por una preferencia. «Ciertamente —piensan—, como no se puede hacer todo a la vez ni se puede atender a todos por igual, hay que establecer un orden de preferencia. Nadie va a ver mal que demos preferencia a alguien. Y, dado que los pobres han sido tan maltratados por la vida, es seguro que los ricos —que tienen tantos medios y nos necesitan mucho menos— no van a ver mal que demos preferencia —no excluyente, ciertamente— a los pobres. Es una cuestión sólo accidental: cuestión de orden, de prioridad, de preferencia. Sirve para suavizar las asperezas del sistema. No significa nada más: el mundo sigue como está, y nosotros donde estábamos».

La OP preferencial no excluyente no transforma nada. Ahí queda ya domesticada y «descafeinada» la OP. Hacer o no hacer la OP no significa ninguna diferencia real.

Quienes hacen ese análisis funcionalista de la realidad lo ven como lo más natural del mundo y piensan que tal análisis se desprende del evangelio. Con frecuencia, no son conscientes de ello, ni siquiera saben que entre el creyente y el evangelio se da la mediación de un análisis. Este análisis funcionalista corresponde normalmente a las clases adineradas y burguesas, a las clases dominantes, al capitalismo... y a muchos pobres

—los pobres alienados— en quienes el sistema ha sabido introyectar la visión y los intereses de los ricos, con la colaboración tantas veces de una religión que solamente da «preferencia» a los pobres.

Existe otra forma de entender la OP que depende de otros análisis de la realidad, de otra forma de mirar el mundo. Es el análisis que se suele llamar dialéctico. Este tipo de análisis mira la realidad con otra perspectiva: «El mundo no está bien. El sistema mundial no funciona y no puede funcionar. No es que esté mal, sino que es malo radicalmente y no sirve. No es que en el mundo haya pobres *y* ricos, sino que hay pobres *porque* hay ricos. Hay —para hablar más exactamente— empobrecidos y enriquecidos. Entre la pobreza y la riqueza hay una relación causal (no casual, ni fatalista, ni providencial, sino estructural, humana, histórica, transformable). Hay explotados y explotadores. Y, por eso, esta ordenación del mundo debe ser destruida y suplida por otra».

En el actual sistema de desigualdad social, a los poderosos les va bien. Por eso es lógico que juzguen que el sistema es bueno y traten de consolidarlo. A los explotados les va mal en ese sistema, y es lógico que quieren cambiarlo, porque consideran que es malo. Sólo los explotados y los que se ponen en su lugar social pueden ver la perversidad del sistema. Fuera de ese lugar no es posible darse cuenta: la maldad del sistema —que es malo, pero muy inteligente— está muy bien disimulada. Sólo en el lugar de los pobres se da la perspectiva que deja ver su maldad, su injusticia, su negación radical de la voluntad de Dios.

Este tipo de análisis llamado dialéctico es el de los pobres, el de los explotados, el de las clases dominadas y el de todos aquellos que, aunque no pertenezcan al bloque social de los pobres, se han puesto en su lugar, se han solidarizado con ellos y miran la realidad desde ese lugar.

Teniendo en cuenta estos dos tipos de análisis, estas dos formas de entender la sociedad y de situarse frente a ella, estamos en condiciones para explicitar más concretamente las exigencias que al respecto conlleva una genuina OP.

Optar por los pobres significa que de entre esas dos perspectivas contrarias e incompatibles, de esas dos formas de en-

tender la sociedad, de esos dos lugares para mirar la sociedad y para participar en ella, el que hace la OP escoge la perspectiva y el lugar social de los pobres, la forma que éstos tienen de entender la sociedad.

Optar por los pobres significa también (por implicación) la renuncia o el rechazo de la perspectiva de los ricos (que ven el sistema como bueno y desean que permanezca y se consolide, y lo defienden incluso a costa de los pobres).

La OP tiene implicaciones ideológicas, tanto como las tiene la opción por los ricos, en cuanto que tanto la una como la otra incluyen la opción por un modelo de análisis de la realidad social.

Optar por los pobres significa escoger el lugar social de los pobres y mirar la vida, la sociedad, la historia, la libertad, las propias posibilidades, todo, desde ese lugar, desde esa perspectiva de los pobres, en función de sus intereses de cambio de la sociedad, y no en función de los intereses de mantenimiento y consolidación del sistema, que beneficia a los que tienen intereses contrarios a los de los pobres.

Optar por los pobres no es, pues, cuestión de «preferencia» (prefiero a los pobres, aunque no dejo de optar por los ricos), sino cuestión de alternativa excluyente: quien opta por la perspectiva y el lugar social de los oprimidos no puede compartir a la vez la perspectiva y el lugar social de los opresores.

Cuando se tiene la visión y el análisis propios de la OP, normalmente se tiene mentalidad crítica, es decir, se es consciente de que hay otros que tienen otro análisis, el análisis funcionalista, análisis que hace que no se vean las estructuras de injusticia del mundo. Los partidarios de la OP normalmente (por la propia naturaleza de la OP) han hecho un recorrido intelectual en el que se han hecho conscientes de que el evangelio no nos da instrumentos de análisis de la realidad. Han descubierto que cualquier análisis de la sociedad es una herramienta metodológica, una mediación entre nosotros y el evangelio.

«No se piensa igual ni se lee de igual modo el evangelio desde una choza que desde un palacio». La vida, nuestra situación en ella, nuestro lugar social... influyen en nuestra forma de pensar y de leer la realidad y el evangelio. Leyendo el evan-

gelio con un análisis funcionalista se deducen unas consecuencias, y leyéndolo con otro análisis se deducen otras consecuencias distintas.

Si yo leo el evangelio con un análisis de la realidad funcionalista, diré que hay pobres y ricos, que eso es así «porque sí» (porque Dios lo quiere, por fatalidad, porque es irremediable, por subdesarrollo social...) y, por tanto, diré que lo máximo que yo puedo hacer es ser muy «caritativo» y hacer todo lo que pueda por los pobres, siempre dentro de lo que el sistema da de sí (es decir, en la línea asistencial o reformista): ésta es la OP preferencial no excluyente.

Si, por el contrario, leo el evangelio con el otro análisis, diré que hay «pobres porque hay ricos»; más aún, diré que en realidad lo que hay es «enriquecidos a costa de empobrecidos», explotados y explotadores; que eso no es fatal; que no es lo que Dios quiere, sino algo que depende del hombre, algo histórico y estructural que hay que cambiar radicalmente en la línea de la fraternidad y del amor, y que ésa es la voluntad de Dios. En esta perspectiva, la única actitud coherente con mi fe cristiana será optar por los pobres, lo cual significará mirar el mundo desde su óptica, rechazar la óptica de los intereses de los poderosos y unirme a la lucha liberadora de los pobres por cambiar la sociedad.

Muchas formas de hablar de la OP «preferencial no excluyente» se evidencian deudoras de un tipo de análisis funcionalista.

Si se lee el evangelio desde un análisis funcionalista, se le priva de toda su mordiente profética y transformadora y no se logra deducir de él más que actitudes de asistencialismo o de reformismo, es decir, actitudes que sólo sirven para paliar o corregir los «abusos» del sistema, dejándolo intacto en su injusticia esencial. En esa situación, lo que se consigue, en definitiva, es convertir el evangelio en legitimador de un sistema social injusto. Con ello se convierte a Dios y a la religión en opio para los pobres.

¿No excluyente?

El calificativo de «no excluyente» que se aplica a la OP va en la misma línea que el calificativo de «preferencial», y es mucho más equívoco.

Hay una evidencia aparente que suele razonar así: «Es claro que Dios no excluye a nadie, ni siquiera a sus enemigos. Jesús mismo tampoco excluyó a los ricos: ahí está el caso de Zaqueo. Luego es claro que la OP no puede excluir a nadie. No se puede optar por los pobres y no optar por los ricos. Hay que optar por todos; lo más que se podría hacer sería optar por los pobres preferencialmente, pero sin excluir a nadie, es decir, sin dejar de optar también por los ricos...»

Pero esto es un sofisma. No por lo que dice explícitamente, sino por lo que se da a entender implícitamente.

La OP, en efecto, no puede ser excluyente de nadie, y nadie ha querido hacerla excluyente de personas, ni de ricos ni de pobres. La OP planteada en América Latina no quiere decidir a quién vamos a admitir y a quién vamos a excluir de la Salvación. La Salvación es de Dios, y es él quien quiere salvar a todos. Que unos cristianos hagan la OP no significa que quieran entender que Dios excluye de su Salvación a una parte de la humanidad.

Optar por los pobres no significa optar por sus personas ni excluir a las personas de los ricos. Optar por los pobres no es optar por sus personas, sino optar por su causa, por su perspectiva, por sus intereses, por su forma de ver la sociedad, por hacerse solidario con ellos, por participar en sus luchas, por compartir la utopía que les anima en su compromiso liberador. Por tanto, optar por los pobres significa —esto sí— excluir la perspectiva de los ricos, excluir sus intereses de clase, su forma de ver la sociedad, sus intereses privados y privatizantes, sus proyectos de consolidación del actual sistema que les favorece a base de explotar a los pobres.

La OP no excluye nunca a las personas de los ricos, porque la Salvación es ofrecida a todos, y a todos se debe la Iglesia en su ministerio; pero sí se excluye el modo de vida de los ricos, verdadero insulto a la miseria de los pobres; y se excluye su

sistema de acumulación y de privilegios, que necesariamente expolia y margina a la inmensa mayoría de la familia humana, a pueblos y continentes enteros.

Jesús no excluyó a los ricos, no rechazó a Zaqueo, pero sí excluyó su pecado de opresión de los pobres. Jesús aceptó al Zaqueo explotador, pero al precio de convertirlo a los pobres. Invitó al joven rico a seguirle, pero con la condición de dejar de ser rico. Fue el joven el que, por preferir las riquezas, se autoexcluyó. La OP de Jesús por los pobres fue «excluyente», no en el sentido de que excluyera a los ricos de su oferta de salvación, sino en el sentido de que excluyó radicalmente del Reino las actitudes de poder y de explotación. La OP de Jesús no fue «preferencial» en el sentido de que, abierto y dedicado a todos, indiscriminadamente, simplemente se dedicara un poco más a los pobres, les diera una cierta preferencia.

En este sentido la OP de Jesús no fue preferencial, sino alternativa: escogió uno de los dos modos alternativos y mutuamente excluyentes de situarse ante la realidad; eligió el estar definido inequívocamente al lado de los pobres, a favor de la justicia, a favor del cambio estructural que Dios mismo va a traer en favor de los pobres.

Jesús no sintió necesidad alguna de matizar la parcialidad del texto de Isaías 61,1-2: «He sido enviado a dar la Buena Noticia —preferencialmente, aunque no de un modo exclusivo— a los pobres». Ni Lc 7,18ss ni Mt 25,31ss reflejan una actitud hacia los pobres precisamente «sólo preferencial y no excluyente»... Por eso él ya nos previno ante posibles conflictos y escándalos por su OP cuando dijo: «dichoso aquel que no se escandaliza de mí». Y exultó en el Espíritu dando gracias porque el Padre reveló estas cosas (del Reino) a los pequeños y a los pobres.

A la luz de estas explicaciones puede quedar claro que, cuando en el discurso teológico se quiere introducir estas matizaciones que aparentan ser «universales, evidentemente evangélicas y muy neutrales y equilibradoras», en realidad se está haciendo otra cosa:

—se está llevando la OP, del plano de una opción vital ante la realidad (opción por la perspectiva y los in-

tereses y las luchas de los pobres), a otro plano desvirtuado que consistiría simplemente en dar una cierta preferencia de atención a los necesitados. Son dos cosas totalmente distintas;

—se está introduciendo bajo apariencias puramente *religiosas un análisis funcionalista. Sin ser conscientes de* ello quizá, se está introyectando al análisis de la realidad de los grupos poderosos el instrumental socioanalítico de las clases dominantes. Es decir: como un nuevo caballo de Troya, se emplea la OP «preferencial no excluyente» para introducir e introyectar de forma oculta la opción contraria, la opción por los poderosos;

—en algún sentido se puede decir que la OP «preferencial y no excluyente» no es una de tantas deformaciones que la OP pueda sufrir, sino su misma negación.

Las dos formas de concebir la OP dependen de dos análisis de la realidad: el de los ricos y el de los pobres. Ninguno de los dos es dogma de fe. Ninguno se deriva directamente del evangelio. Entran más bien dentro del ámbito ideológico de lo socio-político-económico.

Por ello, quien lo desee puede adoptar el análisis de los poderosos y puede seguir hablando de OP «preferencial no excluyente». Pero los cristianos que tienen visión crítica y detectan lo que esa OP oculta, los cristianos que han optado por el análisis *de la realidad de los pobres, saben que tienen todo el derecho* del mundo a optar por él y a que nadie les imponga otro; y, sobre todo, a que nadie se lo quiera imponer de forma oculta, por vía de discurso religioso o de autoridad eclesiástica.

El magisterio eclesiástico no tienen ningún derecho a imponer un análisis de la realidad concreto (como no puede imponer un modelo biológico o astronómico). Tampoco la teología de la liberación tiene ninguna autoridad para hacerlo. Se trata más bien de una opción que cada cristiano ha de tomar haciendo su propio discernimiento cristiano en base a su propia experiencia de la realidad.

Los cristianos de América Latina, después del atento discernimiento que han supuesto estos últimos años, optamos por el método de análisis tradicional de los pobres, porque:

—da razón de sí mismo a nivel racional y científico;
—es el que mejor cuadra con Jesús;
—es el que mejor ayuda a analizar la realidad desde los intereses de los pobres;
—es el que más ayuda a transformar la realidad;
—y es el de los pobres.

Tenemos, por tanto, todo el derecho del mundo a rechazar la OP «preferencial no excluyente» con el análisis que conlleva, a denunciarlo públicamente para despertar a los desapercibidos. Tenemos todo el derecho a proclamar nuestra OP, aclarando que somos conscientes de que la opción que hacemos lo es entre dos términos alternativos, mutuamente incompatibles, y que por eso no es preferencial; y que, asimismo, nuestra OP no es excluyente de los ricos, pero sí lo es de sus actitudes y de su modo de vida —y hasta de su teología y de «su opción preferencial y no excluyente por los pobres».

6
Opción por los pobres y geopolítica

Giulio GIRARDI

—¿Qué es para ti lo más importante de la opción por los pobres?

—Creo que es importante profundizar el sentido de la OP diciendo que es una opción por los pobres como sujetos, como sujetos históricos. Es decir, que no es sólo una solidaridad, no es una forma general de amor lo que se afirma con esta opción, sino que es un afirmación de que los pobres (es decir, las clases populares, los pueblos oprimidos, los sectores marginados de la sociedad) están llamados a ser sujetos de su historia, sujetos de la sociedad. Y, al optar por los pobres en este sentido, se opta también por un proyecto de sociedad en el cual justamente estos sectores, que hasta ahora han quedado marginados, se convierten en sujetos, en protagonistas.

La OP entendida de este modo es al mismo tiempo una opción subversiva y una opción utópica.

Es subversiva, porque cuestiona radicalmente la organización de la sociedad, en la que los pobres se encuentran marginados.

Y es utópica en cuanto que presenta una alternativa de sociedad cuya posibilidad no se funda científicamente, sino que implica una especie de apuesta basada en una confianza audaz en estos sectores populares. Digo una confianza audaz, porque

va más allá de las apariencias, y muchas veces va incluso más allá del mismo nivel de conciencia de estos sectores populares, lo cual implica la capacidad de tener en ellos un confianza más fuerte que la confianza que ellos tienen en sí mismos. Pero se trata de una confianza que intuye y anticipa las posibilidades y aspiraciones de los pobres, contribuyendo así a despertarlas; contribuyendo así a despertar en ellos esta nueva conciencia, a hacer que las posibilidades que tienen lleguen a ser realidades, fuerzas históricas.

—¿Cómo formularías la relación de la OP con lo geopolítico?

—La opción política por los pobres, si se asume hasta las últimas consecuencias, llega a ser geopolítica. Los pobres, a nivel mundial, son también «los pueblos», los pueblos oprimidos, que en la organización actual del mundo tienen una posición subordinada a los imperios. Optar por los pobres es también, pues, optar por los pueblos como sujetos históricos; optar por una organización del mundo en la que los pueblos sean sujetos, es decir, por una organización del mundo que rompa esta estructura imperial.

En este sentido, la «opción por los pueblos» es, de un modo todavía más profundo y amplio, una opción subversiva, porque cuestiona toda la organización del mundo; y es una opción utópica, porque plantea una era de los pueblos, un mundo de los pueblos, sin tener una seguridad científica de su posibilidad, dando una especie de salto audaz hacia el futuro, apostando por posibilidades desconocidas.

Teológicamente, este planteamiento es una lectura del proyecto de Yahvé y de Jesús, una lectura que saca todas las consecuencias de lo que significa el que Yahvé se revele al mundo en Egipto tomando partido por los esclavos e impulsando a una muchedumbre de esclavos a convertirse en pueblo, a tomar las riendas de su historia, a imaginar una sociedad alternativa a la de Egipto y al tipo de sociedades que rodeaban a Egipto. Por lo tanto, es una interpretación revolucionaria del proyecto de Yahvé y de la concepción misma de Pueblo de Yahvé.

Pueblo de Yahvé, en esta perspectiva, es justamente un pueblo que ha optado por la libertad; un pueblo que va cons-

truyendo su historia de un modo autónomo, estimulado por su fe en Dios; un pueblo que decide construir una alternativa a las sociedades de clase, a las sociedades opresoras que había conocido; un pueblo que llega a ser la vanguardia de un movimiento de liberación destinado a ser universal, destinado, en la perspectiva de Yahvé, a movilizar a todos los pueblos del mundo.

—¿Qué pensar de la posición que afirma que en la verdad, en el amor y en la Iglesia hay que ser neutral, que en esos campos no se debe optar ni por los pobres ni por los ricos, porque la verdad es objetiva, el amor es imparcial y la Iglesia es universal...?

—Yo creo que la respuesta la da el mismo Yahvé cuando, precisamente para expresar su amor universal hacia los hombres, *se encuentra en la necesidad de optar. Porque no se puede amar* a los esclavos sin optar por ellos, es decir, sin enfrentarse al opresor y sin luchar contra él.

Creo que con esto el éxodo instaura al mismo tiempo una nueva concepción de la religión y una nueva concepción del amor. Es una religión que cuestiona las religiones de los faraones, que cuestiona los dioses aliados de la opresión. Es una religión que cuestiona los dioses que consagran el orden establecido. Es una religión que desde el primer momento se presenta como subversiva, como conflictiva y, por lo tanto, manifiesta, revela la naturaleza del amor de Dios como un amor que quiere renovar la faz de la tierra y que para renovarla tiene que enfrentarse a toda resistencia, a toda forma de opresión.

En ese mismo sentido, los miembros de este pueblo, que justamente tienen que vivir en su propia historia, en su propia dinámica, esta nueva concepción del amor, están llamados a tomar partido en la historia, a tomar partido por los esclavos, por todos los oprimidos, enfrentándose entonces —para realizar la universalidad del pueblo de Dios— a todos los sectores que quieren que la vida sea privilegio de una élite, a todas las estructuras de sociedad en las que no se puede realizar la universalidad del amor, porque hay una casta, una clase, un grupo social, que confisca la vida, acapara la riqueza, se sirve a sí misma con el poder.

—La OP ¿podría ser simplemente un «amor preferencial»?

—Depende mucho del sentido de esa «preferencia». Si se considera la preferencia sólo como una forma de grado de amor, creo que no expresa la sustancia de la opción cristiana. La sustancia de la opción cristiana se sitúa dentro de un contexto en el cual la mayoría de las personas están siendo oprimidas y reprimidas; por lo tanto, optar por ellas significa tomar partido en un conflicto. Entonces, opción preferencial quiere decir, en este contexto, opción beligerante; quiere decir toma de partido en una lucha; quiere decir cuestionamiento, no sólo de algunos aspectos de la sociedad, sino de su estructura fundamental. En este sentido, la opción preferencial es una opción revolucionaria, una opción subversiva.

Creo que ésa es la razón por la que no se llega a una convergencia entre los cristianos, que parten de una afirmación general de opción por los pobres, pero que luego se separan cuando se explicita el aspecto necesariamente conflictivo de esta opción. Se separan cuando esta opción se enfrenta a una estructura opresora de la sociedad y la cuestiona radicalmente. Se separan cuando esta opción cuestiona esta organización del mundo. Se separan cuando esta opción manifiesta su carácter subversivo al explicitar la contradicción ante una opción radical por los pobres y una organización del mundo que ha sido realizada en gran medida con el apoyo y con la bendición del cristianismo.

En ese momento la OP significa cuestionamiento de toda una estructura cristiana que se ha adaptado profundamente a las estructuras de la sociedad. Y esto explica que la OP, que parece a primera vista ser un elemento unificante de todos los cristianos, puede llegar a ser un elemento de división y de ruptura.

—¿Qué decir del «lugar social» desde el que miramos la realidad?

—La OP, en el sentido fuerte de opción por el pueblo como sujeto histórico, no es sólo una opción política, sino que es también una opción cultural. Es decir: ponerse en el punto de vista de los pobres como sujeto significa cambiar radicalmente la visión del mundo, la visión de la historia.

¿Por qué razón? Porque precisamente vivimos en un mundo que tiene una organización imperial, donde el punto de vista de

los más fuertes domina no sólo el plano de la política y de la economía, sino que domina también la cultura. Lo cual quiere decir que, sin ser conscientes de ello, la gran mayoría de los cristianos están pensando, miran la historia, enfocan los problemas desde el punto de vista de los más fuertes, que muchas veces, a nivel de los problemas geopolíticos, quiere decir el punto de vista etnocéntrico, el punto de vista eurocéntrico.

Optar por los pobres quiere decir, en primer lugar, tomar conciencia de que toda nuestra cultura está penetrada por una opción por los ricos, por una opción por los poderosos, y que estamos dominados por la cultura imperial. Y al decir que «estamos dominados» quiero significar que lo estamos sin saberlo, sin ser conscientes de ello, precisamente porque la cultura domina también nuestra conciencia, nuestro inconsciente y nuestro subconsciente. Tomar conciencia de que nuestra visión del mundo es eurocéntrica e imperial y que está planteada desde el punto de vista de los más fuertes, significa replantear los problemas desde este nuevo punto de vista, que es el punto de vista de los pueblos, el punto de vista de los pobres, el punto de vista de los oprimidos.

Este punto de vista no sólo es más justo moral y políticamente, sino que también es más justo epistemológicamente y más fecundo culturalmente.

Los más fuertes, los imperios, los grupos dominantes, para justificar su condición de dominadores, para justificar la opresión que están imponiendo a la otra parte del mundo, tienen que encubrir muchos aspectos de la realidad. Tienen que falsear la realidad. A veces tienen que presentar una visión del mundo al revés, donde los oprimidos aparezcan como opresores, y los opresores como oprimidos. En este sentido, el punto de vista de los más fuertes, el punto de vista dominante, el punto de vista de los vencedores, en la óptica de la verdad, es un punto de vista inferior; es un punto de vista menos apto para conocer el sentido de las cosas, el sentido de la realidad.

La OP, como opción epistemológica, como opción cultural, se funda precisamente en el convencimiento de que una actitud personal y colectiva moralmente más recta, más justa, es también culturalmente más verdadera y más fecunda, porque permite mirar la realidad sin máscaras. Impone mirar la realidad

sin máscaras. Porque permite además descubrir potencialidades, capacidades que el punto de vista de los más fuertes suele reprimir y encubrir: las capacidades y potencialidades de los pobres precisamente, de los oprimidos; capacidades y potencialidades que siglos de historia habían reprimido y destruido y que en esta etapa de la historia queremos liberar.

Pero para liberarlas hay que descubrirlas. Y para descubrirlas hay que buscar caminos nuevos, también a nivel intelectual. Hay que tener una audacia nueva. Hay que tener una confianza nueva en posibilidades desconocidas. Y éste es el camino radical epistemológico que se nos impone dentro de cada sociedad, así como a nivel de toda la visión del mundo. Y, en este sentido, la conciencia de los países llamados periféricos que despiertan al descubrimiento de sus posibilidades y de sus derechos, que toman en sus manos las riendas de su destino... es un lugar epistemológico extraordinariamente rico en posibilidades y perspectivas.

Por eso estoy convencido de que se entiende mucho mejor, mucho más profundamente el sentido de la historia y el sentido de la vida situándose en estos países llamados periféricos, a partir sobre todo del momento en que estos países rompen con la pasividad de su historia y empiezan a descubrir su vocación de ser sujetos.

En este sentido, también creo que este lugar es teológicamente el más fecundo, porque es el lugar donde se manifiesta más claramente esta irrupción del Dios liberador en la historia. Es el lugar donde es más posible descubrir esta novedad de la revelación, la revelación de un Dios que rompe los esquemas de la esclavitud y moviliza al pueblo, moviliza a los pueblos, moviliza al mundo para que opte por la libertad, para que transforme su historia en la dirección de un compromiso liberador.

De esta forma, la opción geopolítica por los pobres es también una opción teológica. Y creo que es la opción que caracteriza a la teología de la liberación a nivel metodológico.

—¿Piensas que la OP se puede entender sin sentido geopolítico?

—Sí, porque, en la medida en que no se llega a ver que los pobres son también los pueblos, sino que se consideran los

pobres meramente como individuos, o se consideran los pobres como grupos sociales pero limitándose a una sociedad particular, se llega a una opción política, pero no llega a verse que hay una organización del mundo en la que los pobres están marginados. Hay ahí dos saltos: un salto, de una opción ética por los pobres, a una opción política por los pobres cuando se aclara que esos pobres por los cuales se opta son sujetos potenciales y sujetos de derecho de la historia de la sociedad; y esta opción política se convierte en geopolítica —segundo salto— cuando esta perspectiva de los pobres como sujetos no se limita al ámbito de una sociedad particular, sino que se convierte en una perspectiva de organización del mundo y, por tanto, en un cuestionamiento de la organización imperial.

—Estás dando a entender que el paso de una OP ética a nivel político y geopolítico no es algo advenedizo, sino la profundización de su misma dinámica interna, ¿no?

—Sí. En la medida en que se toma conciencia de las raíces de la pobreza como hecho individual, en la medida en que se buscan las causas de la pobreza individual, se llega a descubrir que esas causas están fundamentalmente en las estructuras de la sociedad, y que entonces el amor a los pobres tiene que enfrentarse a esas estructuras. Entonces se pasa necesariamente, de una opción simplemente moral o ética, a una opción también política. Y cuando se amplía el horizonte y se ve que las raíces de la pobreza no son sólo las estructuras de una sociedad, sino que son las estructuras mismas del mundo, y que cada vez más la liberación de los pobres no puede hacerse sin cuestionar la organización del mundo, entonces la opción moral, ética y política por los pobres se convierte en una opción por un mundo nuevo, una opción por un mundo donde los pobres sean sujetos, y es ya en ese sentido una opción por los pobres geopolítica.

—Hace ya unos años escribiste: «El sentido de la vida no se puede definir sin situarse de cara a los pobres». ¿Podrías explicitarlo a la luz de lo que estamos diciendo?

—El sentido de la vida no se puede definir sin definir el sentido de la historia, sin situar la propia vida en la historia. Y el sentido de la historia se descubre tomando partido en el conflicto fundamental de la historia, que es el conflicto entre los pueblos y el imperio. Optando por los pueblos, contra el im-

perio, se opta por la fuerza del derecho, contra el derecho de la fuerza. Se opta por una organización del mundo donde el amor, el derecho y la justicia se conviertan en una fuerza histórica transformadora. Y el sentido de la vida se realiza precisamente en el compromiso para realizar este mundo nuevo en la apuesta por la realización de esta utopía histórica.

—El no optar por los pobres ¿equivaldría a optar —aun inconscientemente— por los ricos opresores?

Sí, evidentemente. Porque la organización del mundo y de nuestra cultura es un hecho frente al cual ya nos encontramos. No es un hecho que tenemos que construir. Y nos encontramos dentro de un mundo que está dominado por los imperios. Nos encontramos dentro de una cultura que está dominada por el derecho del más fuerte; y, aunque no lo sepamos, vivimos, pensamos, optamos en esta perspectiva. Entonces, o bien llega en nuestra vida, en nuestra historia, un momento en el que tomamos conciencia de esto, cuestionamos esta visión del mundo (lo que quiere decir: cuestionamos toda nuestra historia, todo nuestro pasado, toda nuestra cultura) y empezamos un camino nuevo, o bien no se llega a ese momento de ruptura, a ese momento de conversión, y se sigue pensando y actuando —sin saberlo siquiera— en las categorías dominadas por la ley del más fuerte.

Al no hacer esta opción de ruptura, se mantienen las que son opciones que la cultura dominante ha hecho por nosotros y nos las ha introyectado, que son precisamente opciones desde la perspectiva de los poderosos.

Esto significa también optar por orientaciones dentro de la misma Biblia. Hay toda una corriente bíblica de opción por los pobres que se opone a la otra, a la opción más sacerdotal, más del templo... Las dos corrientes están presentes en la Biblia. Es bastante difícil, pero es necesario llegar a esta toma de conciencia. Para profundizar el sentido de la OP es necesario también llegar a ver que es una opción no sólo desde la Biblia, desde el evangelio, sino una opción también entre tradiciones bíblicas. Hablamos de la toma de conciencia de un enfrentamiento que existe también, dentro de la Biblia, entre concepciones de la religión, entre concepciones del culto, entre concepciones de Dios.

—En esta alternativa, la opción de los profetas es la opción por los pobres. ¿Sería permanente esta convergencia entre el profetismo y la opción por los pobres?

—El profetismo es justamente una de estas tendencias bíblicas. El profetismo es el intento de rescatar constantemente el proyecto de Yahvé, la revelación originaria liberadora, en contra de intentos de clericalismo, de institucionalismo, de organización monástica, de organización clasista... Hay toda una serie de reinterpretaciones de la religión de la alianza y del proyecto de Dios que lo ponen al servicio de los poderosos. Y, precisamente, la lucha de Jesús no consiste en cuestionar tan sólo una organización opresora de la sociedad, sino también una organización opresora de la religión, una interpretación opresora de Dios, del culto. Esto fundaría teológicamente la necesidad de un cuestionamiento permanente de la Iglesia, de la religión, siempre que vuelve a retomar las estructuras opresoras, clasistas, de la sociedad.

—¿Qué presencia evangelizadora o profética sería hoy la más urgente en este mundo tan dividido en sus intereses y en su forma de ver la realidad?

—La presencia más urgente y misionera hoy sería la que se identifica con estos movimientos de surgimiento de los nuevos sujetos y que atestigua la presencia de Dios y la presencia de la revelación en estos movimientos, que redescubre que éste es el proyecto de Dios, que éste es el proyecto de Jesús, y que reconstruye la unidad que la historia rompió entre religión y movimientos de liberación, entre adoración de Dios y liberación de los hombres y de los pueblos, entre Dios como sujeto de la historia y los hombres y los pueblos como sujetos.

El proyecto originario de Dios era precisamente la unidad de estos polos, de estas realidades, de estos movimientos; pero a lo largo de la historia se rompió esta unidad. Los movimientos de liberación tuvieron que realizarse cuestionando la religión, y la religión se integró mucho más en las estructuras opresoras, llegando a justificarlas, llegando a ser un instrumento de opresión. Precisamente el Kairós de la época actual es la posibilidad de redescubrir la unidad originaria, de volver a realizar este encuentro entre el proyecto de Yahvé y la pasión por la libertad,

que está resurgiendo en la conciencia de los hombres y de los pueblos.

El papel misionero fundamental de vanguardia es el de despertar la conciencia de estas posibilidades nuevas que está abriendo nuestra época a la revelación de Dios y de Jesús.

La alternativa entre las dos interpretaciones de la OP, es decir, la opción por los pobres como sujetos de asistencia y de amor y la opción por los pobres como sujetos históricos, como protagonistas de la nueva historia, me parece una alternativa fundamental para caracterizar muchos conflictos que existen hoy en la Iglesia y en la sociedad.

Esta alternativa caracteriza dos concepciones de la moral: una moral que considera el amor por los demás como una expresión de búsqueda del bien del otro, y una moral que concibe el amor a los demás fundamentalmente como búsqueda de la libertad del otro, promoviendo su iniciativa, su crecimiento como sujeto.

Yo diría que la diferencia radica en una concepción asistencial del amor y una concepción participativa. Esas dos concepciones del amor y de la moral también influyen en las implicaciones políticas de esta presencia del amor en la historia. En una perspectiva asistencial, se puede muy bien compaginar la OP con una sociedad represiva, con una sociedad clasista. En cambio, cuando la OP se concibe en términos participativos y los pobres son sujetos de la nueva historia, el cuestionamiento de una sociedad represiva o clasista se hace fundamental. La OP así entenida implica una perspectiva utópica, una alternativa radical que no está implicada en la opción por los pobres de carácter asistencial.

Y lo mismo vale a nivel geopolítico. Hay una solidaridad con los pueblos, con los pobres, con el tercer mundo, que indica una voluntad de ayudarlos en su búsqueda de participación en el desarrollo. Y hay otra solidaridad que los reconoce como sujetos históricos, que cuestiona el orden imperial, que conlleva una alternativa radical, no sólo en la visión de la sociedad, sino en toda la organización del mundo.

Estas dos concepciones del amor también implican dos concepciones de la historia, porque una visión asistencial del

amor es compatible con una concepción de la historia fundada en la ley del más fuerte, que es una concepción de la historia que acepta la inevitabilidad de la ley de la violencia; y dentro de esta exigencia reconocida y aceptada intenta abrir espacios de alternativa, pero que son espacios de alternativa parcial, en los que hay preocupación por respetar a las personas, por crear condiciones de vida alternativa para los pobres, pero no se cuestiona toda la ley histórica que hace que los poderosos y los imperios tengan la dirección de la historia y sean quienes la dirijan. Así pues, hay aquí una alternativa entre dos concepciones de la historia.

También aquí se dividen dos concepciones del cristianismo. Creo que muchas de las divisiones que sufrimos en nuestras iglesias en estos años surgen de esta doble interpretación de la OP: una iglesia que se preocupa, sobre todo, por manifestar su amor asistencial a los pobres y que no se pone por ello en contradicción con la sociedad de clases ni con la organización imperial del mundo; y, por otro lado, una iglesia que opta por los pobres como sujeto y entra inevitablemente en conflicto con la organización imperial del mundo.

También estas dos opciones significan dos concepciones opuestas de la misma organización de la Iglesia, del sentido que tienen la jerarquía, el sacerdocio, la eucaristía, o la lectura bíblica; del protagonismo que tiene el pueblo o, simplemente, su reconocimiento como interlocutor privilegiado.

Por último, sería importante poner en evidencia que estas dos concepciones del amor también dividen a la Biblia. Es decir, hay una ruptura importante, un conflicto entre dos concepciones de la religión, que atraviesa la Biblia, no sólo la historia de la Iglesia. La concepción de Dios que se revela proclamando la liberación de los esclavos es justamente una concepción de Dios que está profundamente vinculada al reconocimiento y la promoción del pueblo como sujeto; y esta visión es la que caracteriza a Yahvé en el momento en que se manifiesta por primera vez e irrumpe en la historia, en Egipto. Esta visión implica la vinculación de la revelación de Yahvé con la de un proyecto popular, con la de un proyecto revolucionario. Implica una concepción del pueblo de Dios como un pueblo alternativo, un pueblo que se distingue no sólo por su relación con Dios, sino

por toda su concepción de la sociedad, de las relaciones entre los hombres de esta época.

Sin embargo, esta revelación de Dios se enfrenta a la evolución de la sociedad en un sentido autoritario y clasista, que provoca también una transformación de la religión que se convierte en religión del templo, en una religión jerárquica, en una religión sacerdotal... en la que el pueblo deja de ser sujeto para convertirse en objeto de asistencia, en objeto de interés por parte de la religión, y muchas veces también en objeto de sometimiento y de opresión. Este conflicto entre lo que yo llamaría la religión del templo y la religión del pueblo atraviesa el Antiguo Testamento. Los profetas son los testigos de la presencia insistente de Yahvé a través de la historia para reafirmar y recordar su proyecto liberador; pero son también testigos de que este proyecto se sigue traicionando, sigue siendo abandonado por la alianza que se establece entre los poderosos, entre la monarquía absoluta que se va estableciendo y los sacerdotes, que precisamente reinterpretan la religión, reinterpretan el proyecto de Yahvé en términos clasistas, en términos jerárquicos y, por lo tanto, traicionan esta inspiración.

El sentido profundo del mensaje de Jesús creo que es precisamente su intento de reactualizar la revelación de Yahvé, de relanzar el mensaje de que Dios se revela liberando a los cautivos; por tanto, es un replanteamiento de la religión como promotora de liberación, como promotora del pueblo como sujeto histórico. A su vez, este planteamiento entrará en contradicción con la organización de la sociedad, con el imperio, y en esta contradicción se realizarán procesos de readaptación de la religión de Jesús a las exigencias del imperio, que irán desarrollando un nuevo proyecto de religión cristiana muy parecido a la religión del templo que Jesús y los profetas habían cuestionado.

Así, veo en la historia del cristianismo también la importancia que tiene esta opción fundamental, que es también la lucha de los dioses. El Dios que corresponde al Dios liberador es muy distinto al Dios que corresponde al proyecto de orden, al proyecto de obediencia a la organizaión imperial de la sociedad.

7
Opción por los pobres, conflicto social y amor a los enemigos

Albert NOLAN

Evidentemente, para muchos de nosotros hay conflictos que nos conducen a tomar partido. En situaciones semejantes, ¿qué significa para un cristiano la reconciliación, el perdón y la paz? ¿Cómo tomar partido si uno trata de amar a todo el mundo, incluso a los enemigos? ¿Y qué pasa entonces con esa idea común de que el cristiano es el hombre de paz en todos los conflictos, que evita tomar partido por unos y por otros, y que se esfuerza por reconciliar fuerzas opuestas?

Errores en torno a la reconciliación

Esa idea se basa en una noción falsa de la reconciliación. ¿Cuántas veces habremos oído decir a la gente: «seamos justos, escuchemos a todas las partes, porque en cada lado hay verdad y falsedad; si pudiéramos sentarnos a la mesa de negociaciones para aclarar nuestros malentendidos y nuestros prejuicios en los conflictos actuales, llegaríamos a resolverlos»? Todo esto puede parecer como muy cristiano. Se diría que, a primera vista, se trata de un deseo auténtico de justicia y verdad.

¿Por qué este argumento es engañoso?

En primer lugar, este argumento pretende afirmar que la reconciliación es un «principio absoluto» que se debe aplicar en todos los casos de conflicto. El modelo o ejemplo de conflicto que se afrontaría así es lo que se podría llamar «disputa privada», la que se da entre dos personas que discuten sin buscar comprenderse y entre las que las diferencias se basan en «malentendidos». Pero no todos los conflictos son de ese tipo. Existen conflictos en que una de las partes tiene razón y la otra está equivocada; conflictos en los que una de las partes es injusta y ejerce opresión sobre la otra, que es víctima de injusticia y opresión. En estos casos es un error querer llegar a un consenso y no tomar partido. La tarea de los cristianos no consiste en intentar reconciliar el bien con el mal, la justicia con la injusticia. Por el contrario, la tarea de los cristianos consiste en eliminar el mal, la injusticia y el pecado. El primer error es, pues, creer que los «malentendidos» son el origen de todos los conflictos y que las dos partes tienen algo que reprocharse. No se puede probar que sea siempre así, tanto en conflictos entre individuos como en conflictos entre grupos dentro de la sociedad. La afirmación de que la falta se encuentra siempre en los dos lados de un conflicto no está fundada y no tiene nada que ver con el cristianismo. Esa afirmación sólo puede salir de la boca de quienes no sufren la injusticia ni la opresión, o de la boca de quienes no son capaces de captar realmente la malicia y el mal en el corazón de los acontecimientos.

El segundo error es creer que se puede permanecer neutral en todos los conflictos. La verdad es que la neutralidad no siempre es posible y que, en los casos de conflicto debidos a injusticia y opresión, es totalmente imposible permanecer neutral. Si no tomamos el partido de los oprimidos, estaremos tomando, aun sin quererlo, el partido de los opresores. En tales casos, «afirmar la igualdad entre las dos opciones» es hacer un gran favor al opresor, porque con ello no se amenaza el status quo y se oculta más bien la verdadera naturaleza del conflicto, manteniendo a los oprimidos silenciosos y pasivos en una especie de pseudo-reconciliación impuesta en la que la justicia está ausente. Y la injusticia continúa, aunque se dé la impresión

de que la situación no es tan grave como se pensaba, puesto que se ha logrado disminuir las tensiones y los conflictos.

Esto nos lleva al tercer error. Consiste en decir, en general, que los cristianos siempre deben buscar la paz y mantener el «justo medio» en todas las disputas, lo que significa, en última instancia, que se consideran las tensiones y los conflictos como males más graves que la injusticia y la opresión. Ésta es otra falsa afirmación, cuyas raíces están en una falta de compasión hacia los que sufren la opresión. Los que tienen miedo de los conflictos o las confrontaciones, incluso cuando éstas son no violentas, son frecuentemente aquellos que no están convencidos de la necesidad de un cambio. Su prudencia oculta un pesimismo hacia el futuro, pesimismo y falta de esperanza que no tiene nada de cristiano. Puede ser, también, que su interés por la reconciliación cristiana sobre el que se apoyan justifique una manera de evadirse de las realidades injustas y conflictivas. Tomados globalmente, estos errores sobre la reconciliación cristiana no son simplemente «malentendidos», sino que se basan en una falta de amor verdadero y de compasión para con los que sufren, así como en una falta de comprensión y de apreciación sobre lo que está en juego en un conflicto grave. En último análisis, apuntar insistentemente hacia una neutralidad ilusoria en todos los conflictos es una forma de tomar partido a favor de los opresores.

La reconciliación en la Biblia

¿Cuál es el verdadero significado de la reconciliación? ¿Qué significa la reconciliación en la Biblia?

En la Biblia, la historia del pueblo judío es en gran medida una historia de conflictos con las naciones paganas. Dios no se contenta solamente con animar el conflicto y la confrontación, sino que ordena siempre nuevamente al pueblo que se oponga a la tiranía, a la injusticia y a la inmoralidad de las naciones paganas. Uno de los mayores pecados de la nación judía era precisamente intentar reconciliarse con las naciones paganas que la oprimían. Cuando el pueblo gritaba «¡paz, paz!», Jeremías les repondía diciendo que no habría paz, y que no podría haber paz sin cambio y sin conversión.

Hoy día hay personas que ignoran este mensaje bíblico afirmando que el Nuevo Testamento es diferente y que Jesús nos ha traído un mensaje de paz y de reconciliación. Desde luego, es cierto que una de las cosas que Jesús más deseaba dar a sus discípulos era su paz. En efecto, él dijo: «felices los que trabajan por la paz». Pero esto debe comprenderse en el contexto mucho más amplio de las palabras que Jesús nos ha dejado en los evangelios de Mateo y de Lucas:

«¿Pensáis que he venido a establecer la paz en la tierra?» (La pregunta es chocante: deja suponer que, de hecho, algunos pensaban que Jesús había venido a establecer la paz sobre la tierra). «No, yo os lo aseguro, sino la división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres; estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra» (Lc 12,51-53 y Mt 10,34-36).

La mayor parte de esa cita nos viene del profeta Miqueas (7,6), que lamentaba los conflictos entre padres e hijos. Jesús cita al profeta para llamar la atención sobre el hecho de que es precisamente este género de conflicto y de disensión el que él mismo va a suscitar. Y, sin duda, eso fue lo que hizo. Ciertamente, no tenía tendencia alguna a suscitar disensiones y conflictos por sí mismos, pero su toma de postura clara y neta dividía al mundo entre los que estaban por él y los que estaban contra él.

Además, en el conflicto que existía ya entre los fariseos y los llamados «pecadores», Jesús tomó el partido de los pecadores, de las prostitutas y de los recaudadores de impuestos contra los fariseos. En el conflicto que existía entre los ricos y los pobres tomó el partido de los pobres. Jesús no trató a las partes en conflicto como si cada una tuviera razón igualmente, o igualmente errara, o como si cada una debiera esforzarse en superar los malentendidos respecto a los demás. De hecho, entra tan radicalmente en conflicto con los fariseos y los ricos que éstos le atacan para difamarlo, detenerlo, acusarlo ante la justicia y ejecutarlo. Jesús, por su parte, no busca ninguna fórmula conciliadora con las autoridades en vistas a una paz, a una reconciliación o a una unidad falsas.

Sin embargo, existen otros ejemplos que muestran cómo Jesús se esforzó por reconciliar a aquellos que estaban en conflicto unos contra otros, como por ejemplo los judíos y los samaritanos, los celotes y los recaudadores de impuestos, algunos fariseos individuales y los pecadores o los pobres, etc. Probablemente por esta razón fue llamado un hombre de paz.

¿Cómo reconciliar ahora esta dos actitudes ante el conflicto, aparentemente contradictorias?

Jesús hizo una distinción entre la paz de Dios y la paz del mundo (Jn 14,27). La paz que Dios quiere es una paz fundada sobre la verdad, la justicia y el amor. La paz que ofrece el mundo, por otro lado, es una paz y una unidad superficiales, que comprometen la verdad y ocultan las injusticias, una paz y una unidad que se negocian por motivos egoístas. Jesús destruye esa falsa paz y acentúa incluso los conflictos para llegar a una paz verdadera y durable. Para él no se trata de conservar la paz y la unidad a cualquier precio, incluso al precio de la verdad y la injusticia. La paz y la unidad pueden exigir, eso sí, un precio de conflictos y disensiones en el camino que conduce hacia ellas.

Tomás de Aquino tiene presente el mismo problema cuando distingue entre paz y concordia, indicando que la concordia es posible entre ladrones y asesinos, pero que la paz no es posible más que si está inspirada por un amor auténtico.

Diversidad de conflictos

Hemos dicho que existen conflictos diversos. Debemos analizar cada situación con vistas a una respuesta adecuada. Cuando una de las partes tiene razón, hemos de apostar por ella. Si la otra está equivocada y está en el poder, debemos oponernos a ella a fin de destronarla y quitarle su poder. Además, debemos analizar las razones del conflicto, la red de intereses y las dinámicas de cambio implicadas en el desarrollo del conflicto. Uno se equivoca si piensa que bastarían conversaciones amistosas con las dos partes en conflicto para llevarlas a la reconciliación. Esto es tanto más difícil e ilusorio cuanto más se trata de un conflicto de intereses de grupos, más que de individuos.

A menudo, las fuerzas sociales que están en el fondo de un conflicto o de un proceso de cambio hacen la situación extremadamente difícil y complicada.

A veces podemos constatar que las dos partes tienen fundamentalmente razón, y que ambas actúan por la justicia. En tales casos es muy importante una reconciliación, reconciliación que genera una solidaridad cooperante en la lucha común contra la injusticia. Otras veces constatamos que las dos partes están equivocadas, y que ambas forman parte de un sistema de opresión. Entonces debemos oponernos a las dos. Es evidente también que no vamos a intentar reconciliarlas en sus posiciones opuestas ni a ayudarlas a descubrir un medio mejor para oprimir a los otros.

El conflicto estructural

A fin de llegar a descubrir la verdadera raíz de numerosos conflictos, debemos reflexionar en términos estructurales. En otras palabras, no se trata aquí simplemente de individuos que pueden tener razón o estar equivocados; se trata de la forma en que las sociedades están estructuradas, que puede ser justa o injusta, verdadera o falsa. Constatamos así conflictos estructurales entre opresores y oprimidos, entre ricos y pobres. No se trata de querellas personales. Tampoco es cuestión de acusar a las personas implicadas en el conflicto, ni de proclamar la inocencia de todas las personas que se encuentran de un lado y la culpabilidad de todas las que están del otro. La causa de los pobres y de los oprimidos es estructuralmente justa y equitativa, independientemente de los méritos o deméritos de la vida privada de los pobres en cuanto individuos particulares. Igualmente, la causa de los ricos y de los opresores es falsa, independientemente de la honestidad, la sinceridad y la inconsciencia de los ricos en cuanto individuos particulares.

Así, en el evangelio de Lucas, en el «Magnificat», María canta que es Dios quien «ha derribado a los poderosos de sus tronos y ha ensalzado a los humildes», quien «ha colmado de bienes a los hambrientos y a los ricos los ha despedido vacíos» (Lc 1,52-53). Esto no significa que Dios odie a los ricos y a

los poderosos y que quiera destruirlos en cuanto seres humanos. Significa simplemente que Dios desea derribar a los ricos y a los poderosos de su trono, de su posición en la sociedad, porque las estructuras de esta sociedad son injustas y opresoras.

Ésta es la forma como debemos ser del partido de los pobres si queremos ser del partido de Dios. Nuestra opción debe ser por los pobres, por amor a los pobres y a los ricos en cuanto personas individuales. De hecho, la única manera de amar a todo el mundo en una situación de conflicto estructural es tomar partido por los pobres y oprimidos. Fuera de esta opción, todo lo demás nos hace participar en la opresión y en la injusticia.

El amor a los enemigos

Llegamos ahora a la cuestión del amor a los enemigos. Aquí debemos señalar, de entrada, que se trata del mandamiento de amar a los enemigos, y que este mandamiento no tiene sentido más que si admitimos que verdaderamente tenemos enemigos y que son efectivamente enemigos nuestros. Cuando hay personas que nos odian, nos maldicen y nos persiguen, Jesús no pide que neguemos que estas personas son enemigos nuestros. Lo son. Cuando Jesús nos pide amarlos a pesar de su conducta hacia nosotros, no quiere en absoluto decir que debemos evitar el conflicto con ellos, no quiere decir que no debamos entrar en confrontación con ellos.

La confrontación y los conflictos no implican necesariamente el odio. Así, los conflictos de clases y la lucha de clases, que a los cristianos tradicionalmente les cuesta tanto admitir, no implican necesariamente el odio. Puede ser que tales luchas sean el único medio eficaz para cambiar las situaciones, para derribar a los poderosos de sus tronos.

Los que sostienen y mantienen una distribución injusta de las riquezas y del poder, los que consolidan sus tronos, son realmente enemigos nuestros. Son enemigos de todos. Son incluso enemigos de su propia humanidad. Considerados como grupo o clase, nunca bajarán voluntariamente de sus tronos. Hay aquí y allá algunos individuos que puede ser que bajen de sus tronos, pero siempre habrá otros para reemplazarlos. La clase

dirigente no aceptará nunca bajar voluntariamente: será necesario que derribemos a los dirigentes de sus tronos. Debemos derribarlos, no para sentarnos nosotros en los tronos, ni para que se sienten otros, sino para que ya no haya más tronos.

Tomar el partido de los pobres, única forma de amor eficaz

Los cristianos pueden sentirse tentados a creer que lo mejor que se puede hacer es dedicarse a la conversión de los que están sentados en los tronos de la injusticia y, así, hacer cesar el sistema convirtiendo a las personas que están sentadas en los tronos, una a una, individual y personalmente. Pero no es así como cambian las situaciones. Mientras los tronos permanezcan, siempre habrá alguien para sentarse en ellos, y la opresión continuará. La única forma, pues, de amar a nuestros enemigos eficazmente es comprometerse en una lucha que va a destruir el sistema que les hace enemigos nuestros. En otras palabras, si queremos amar y construir una paz durable y verdadera, debemos tomar el partido de los pobres y de los oprimidos, oponernos con ellos a los ricos y a los poderosos y comprometernos en el conflicto y en la lucha contra ellos o, más bien, contra lo que ellos representan y defienden.

En los países destrozados por graves injusticias, la única manera de construir la paz como Dios la quiere, consiste en no juzgar el conflicto a distancia y comprometernos nosotros mismos en él. Tomemos un ejemplo bien actual: en los países que poseen armas nucleares no se puede evitar un conflicto con el gobierno si se quiere hacer que el mundo camine hacia el desarme. Todavía es menos posible reconciliar las necesidades de cuarenta millones de personas que mueren de hambre cada año en los países del tercer mundo con las necesidades de los fabricantes de armas y las estrategias militares, o con las exigencias de algunas naciones ricas que quieren, a cualquier precio, hacerse capaces de destruir a todo agresor potencial y aniquilarlo. Hay que tomar decisiones. Es necesario tomar partido.

8
Opción por los pobres y crecimiento espiritual

Albert NOLAN

Creciendo en compromiso

Nuestra actitud hacia los pobres puede crecer, desarrollarse y madurar a través de los años. De no ser así, quedaríamos estancados y no podríamos evolucionar en nuestra relación con las personas a las que queremos ayudar y servir. Para los cristianos es un asunto de crecimiento espiritual. Así como hay lugares para orar, hay también lugares para incrementar el amor espiritual. Así como san Bernardo puede hablar sobre los pasos del crecimiento de la virtud de la humildad, así también en nuestra comunión con los pobres se da una experiencia espiritual análoga, que pasa por diferentes grados y circunstancias, que tiene sus propias crisis y noches oscuras, sus propios descubrimientos o iluminaciones.

Este artículo ofrece una exposición de estos grados de desarrollo. Tal exposición, por supuesto, está basada en parte en mi propia experiencia, y en parte en la observación de la experiencia de otros. Por otro lado, la división concreta en diferentes grados, como cualquier otra división de grados de crecimiento, es, inevitablemente, algo estilizado y estereotipado. Otras personas probablemente no experimentaron estos grados de desarrollo en el mismo orden ni de la misma forma. La que

aquí presentamos es una esquematización ofrecida simplemente como una ayuda para entender lo que ocurre en nuestra vida, la cual está encaminada al servicio de los pobres.

I. Compasión y ayuda

El primer grado de compromiso con los pobres está caracterizado por la compasión. Todos nos hemos conmovido cuando hemos visto u oído sus sufrimientos. El sentimiento de compasión es nuestro punto de partida. Pero solamente es un principio que necesita crecer y desarrollarse.

Dos cosas ayudan a crecer y desarrollar la compasión. La primera es lo que hoy día llamamos «contacto». Cuanto más en contacto estemos con los sufrimientos de los pobres, más profunda y duradera será nuestra compasión. Hoy día, algunos grupos organizan programas de convivencia («exposure programs»): envían personas a países del tercer mundo para ayudarles a observar la miseria y la opresión. Nada hay como el contacto inmediato con el dolor y el hambre, como el ver a las personas en el frío y bajo la lluvia después de que sus casas han sido destruidas, como el experimentar el hacinamiento de los barrios pobres con sus niños desnutridos.

Pero la información también cumple su papel. Sabemos y quisiéramos que otros supieran que más de la mitad del mundo es pobre. Se dice que, más o menos, unos ochocientos millones de personas en el mundo no tienen suficiente para comer y, de una forma u otra, están hambrientas. Para muchas, muchas personas, la única experiencia en la vida, desde su nacimiento hasta su muerte, es el hecho de estar siempre hambrientas. Información de este tipo nos puede ayudar a ser más compasivos.

La segunda cosa que me parece necesaria para desarrollar nuestra compasión es estar dispuestos a que esto no suceda. Podemos poner obstáculos a este desarrollo siendo más insensibles, o diciendo: «no es mi problema» o «no estoy en condiciones de hacer nada». Estos reparos son comunes en algunos. Como cristianos, sin embargo, tenemos una manera de nutrir nuestras naturales inclinaciones de compasión. Creemos que la compasión es una virtud, una gracia; y, en efecto, es un atributo

divino. Cuando yo siento compasión, estoy compartiendo la compasión de Dios. Estoy compartiendo lo que Dios siente por el mundo hoy. Además, mi fe me hace capaz de modelar y profundizar mi compasión permitiéndome ver el rostro de Cristo en aquellos que están sufriendo, y recordar que lo que hagamos con nuestros hermanos y hermanas se lo estamos haciendo a él. Esto es algo que convence.

La compasión nos lleva a la acción. En primera instancia, probablemente nuestra actividad será lo que llamamos comúnmente «obras de caridad»: recoger y distribuir alimentos, mantas, ropa y dinero. La compasión también nos puede llevar a intentar hacer más sencilla nuestra vida: tratando de vivir sin lujos y dar el excedente de nuestro dinero a los pobres. No hay nada extraordinario en ello. Forma parte de una larga tradición de los cristianos: compasión, dar limosna, pobreza voluntaria... Mucho se ha dicho y se ha escrito sobre ello.

Éste es el primer grado, caracterizado por la compasión.

II. Descubriendo las estructuras y la importancia de la ira

El segundo grado comienza con el descubrimiento de que la pobreza es un problema de estructuras. La pobreza en el mundo de hoy no es simplemente mala fortuna, mala suerte, algo inevitable, debido a la pereza o a la ignorancia, o una lacra del subdesarrollo. La pobreza en el mundo, hoy día, es el resultado directo de los sistemas políticos y económicos de los gobiernos. En otras palabras, la pobreza que tenemos en el mundo no es algo accidental. Ha sido creada (o podríamos decir más bien que ha sido fabricada) por diferentes gobiernos y sistemas. Esto significa que la pobreza es un problema político, un problema de injusticia y opresión.

Hemos visto que el descubrimiento de la profundidad y anchura de la pobreza en el mundo nos mueve a sentir compasión. Ahora bien, el descubrir que la pobreza ha sido impuesta sobre el pueblo por unas estructuras y gobiernos injustos nos mueve a sentir indignación e ira.

Nos encontramos con que sentimos ira hacia los ricos, sus gobiernos y sus sistemas. Les acusamos e injuriamos entonces

por su dureza y su política inhumana. Pero nuestros sentimientos cristianos hacen que nos sintamos mal con nuestra propia ira. Nos sentimos pecadores cuando nos enojamos con alguien. ¿No es pecado sentir ira? ¿No deberíamos perdonar a los políticos sus pecados hasta setenta veces siete? Para los que queremos seguir el camino de Cristo, la ira y la indignación nos pueden llevar a caer en una profunda crisis espiritual.

La forma de salir adelante de esta crisis es descubrir la significación espiritual de la «ira de Dios». Todos sabemos que en la Biblia se habla mucho de la «ira de Dios», y no solamente en el Antiguo Testamento. Tendemos a considerar este aspecto de la Biblia como un tanto desconcertante y como si no nos pudiera ayudar en nuestra vida espiritual. Pero, si pensamos así, tenemos muchos que aprender.

Hay dos clases de ira y de indignación. Una es expresión de odio y de egoísmo. Otra es expresión de amor y de compasión. La «ira de Dios», en este sentido, es una expresión de su amor a los pobres y a los ricos, a los oprimidos y a los opresores. ¿Cómo puede ser esto?

Todos nosotros hemos experimentado este tipo de ira. Cuando mi corazón siente compasión por los que sufren, no puede dejar de sentir ira hacia quienes les hacen sufrir. Se profundiza mi compasión hacia los pobres y se fortalece mi ira contra los ricos. Las dos emociones van juntas, como las dos caras de una misma moneda. De hecho, no puedo sentir una sin la otra. Sobre todo, sabiendo que los ricos explotan a los pobres. Si no sintiera ira, o ésta fuera mínima, mi compasión no sería seria. La ira que siento es un índice de cuán seria es mi compasión, así como la ira de Dios es una señal seria de que le importan los pobres.

A menos que pueda sentir algo de lo que es la ira de Dios hacia los opresores, mi amor y servicio hacia los pobres no podrá crecer ni desarrollarse. Y es que la ira de Dios no significa que él no ame a los ricos como personas. Realmente, nuestra ira puede ser una expresión seria de nuestro amor por ellos. Una madre que encuentra a su hijo jugando con los fósforos y casi prende fuego a la casa, se tendrá que enojar con el niño, no porque no lo ame, sino, al contrario, porque ama mucho a su

hijo. Su ira es expresión de la gravedad que tiene lo que su hijo ha hecho, y de lo mucho que le importa su hijo.

Tradicionalmente, distinguimos entre el amor hacia los pecadores y el aborrecimiento hacia el pecado. Es algo difícil, pero tenemos que entender que el problema de la responsabilidad de la pobreza es más de estructuras que de individuos. En cuanto individuos, son sólo parcialmente culpables, porque no son plenamente responsables, como el niño que juega con los fósforos.

Todos somos, de una manera u otra, objetos o víctimas de un sistema injusto. En Sudáfrica, por ejemplo, es muy importante reconocer que la culpabilidad de lo que sucede no puede recaer solamente en el jefe del gobierno. Aunque cambie el jefe del gobierno, el sistema puede persistir, y el sufrimiento del pueblo puede continuar. Si sentimos ira contra el jefe del gobierno, es porque el sistema y el pecado que éste encarna tiende a hacernos pensar que el culpable es sólo el jefe del gobierno. Mientras que, si creciéramos en la adquisición de la «ira de Dios», orientaríamos más nuestra ira hacia el sistema injusto en sí mismo, que influye a las personas y se manifiesta y perpetúa en ellas. Eso no quiere decir que nuestra ira se esté debilitando. Nuestra compasión solamente puede desarrollarse y madurar en la medida en que asumamos con seriedad el sufrimiento y la opresión, así como nuestra ira hacia éstos.

Durante esta segunda etapa, mientras dirigimos nuestra mirada a las estructuras y sistemas que crean la pobreza, y mientras también vamos aprendiendo a compartir la ira de Dios hacia ellos, nuestras acciones se tornarán diferentes de las que nos caracterizaron en la primera etapa. Ahora nuestro objetivo será cambiar el sistema. Trataremos de incorporarnos a actividades encaminadas a propiciar un cambio socio-político.

El trabajo asistencial tiene más relación con los síntomas que con las causas. El trabajo asistencial es como una medicina curativa, en contraposición a una medicina preventiva. ¿Cómo es que se trata de aliviar el sufrimiento, mientras las estructuras que están perpetuándolo permanecen intactas? Por el contrario, una acción preventiva tiene una implicación política. El deseo de «prevenir» nos llevará a participar en luchas sociales, a apoyar campañas contra el gobierno, y normalmente terminaremos involucrados en la política. Esto acarrera tensiones y problemas,

especialmente si se trabaja para una fundación, para un instituto de investigación o para una iglesia. Pero ¿cómo puede uno ayudar a los pobres? El trabajo de asistencia es ciertamente necesario, pero ¿qué pensar acerca del trabajo preventivo?

III. Descubriendo la fortaleza de los pobres.

La tercera etapa de nuestro desarrollo espiritual comienza con otro descubrimiento: el descubrimiento de que los pobres deben salvarse ellos mismos, se salvarán por sí mismos, y realmente no lo necesitan a usted ni a mí.

Espiritualmente, ésta es la etapa en la que por primera vez llegamos a comprender nuestro servicio a los pobres con humildad. Hasta este momento habíamos dado por supuesto que nosotros podíamos resolver los problemas de los pobres, ya fuera dándoles ayudas o transformando las estructuras que los oprimían. Pensábamos que los que no somos pobres, los educados y conscientes de la clase media, los agentes de pastoral, las personas que trabajamos en fundaciones, etc., debíamos venir en rescate de los pobres, porque son dignos de compasión y son débiles. Más, dábamos por supuesto que los pobres deben cooperar con nosotros y que debemos enseñarles a ellos, para que ellos mismos se enseñen (la teoría clásica del desarrollismo). Pero siempre somos «nosotros» quienes vamos a enseñarles a ellos, para que ellos mismos se ayuden después.

El darnos cuenta de que los pobres saben mejor que nosotros lo que debe hacerse y cómo debe hacerse nos sorprenderá. Y más nos sorprenderá aún el darnos cuenta de que los pobres no sólo son perfectamente capaces de resolver el problema estructural y político que les afecta, sino que lo pueden resolver por sí solos. Esto, probablemente, nos perturbará. Nos llevará a una verdadera crisis y a una profunda conversión.

De repente nos encontramos con la necesidad de aprender de los pobres, en vez de enseñarles a ellos. Éste es, ciertamente, un importante descubrimiento. Seguramente conlleva un tipo de sabiduría al que no hemos tenido acceso, precisamente a causa de la educación que se nos dio, o a causa de que no somos pobres y no tenemos experiencia sobre lo que significa ser opri-

mido. «Bendito seas tú, Padre, por haber revelado estas cosas no a los entendidos y listos, sino a los pobres» (Mt 11,25). Nos cuesta trabajo escuchar y aprender de los campesinos, de la clase trabajadora del tercer mundo.

Cuando uno está dedicado al servicio de los pobres, es aún más difícil aceptar que no son ellos los que necesitan de mí, sino yo de ellos. Ellos pueden salvarse y se salvarán por sí mismos con o sin mí, pero yo no puedo salvarme sin ellos. En términos teológicos, tengo que descubrir que son los pobres y oprimidos los elegidos por Dios como instrumentos para transformar el mundo, y no los que son como usted y como yo. Dios quiere utilizar al «pobre en Cristo» para salvarnos a todos de las maldades de este mundo, en el que hay muchas personas hambrientas en medio de una inimaginable riqueza. Este descubrimiento puede llevarnos a ver la presencia y la acción de Dios en las luchas de los pobres. De este modo, no sólo vemos los sufrimientos de Cristo en los sufrimientos de los pobres, sino que también oímos la voz de Dios y vemos sus manos y su fuerza en las luchas políticas de los pobres.

Pero, después de haber hecho este descubrimiento y haber superado este obstáculo, podemos caer a continuación en una particular clase de romanticismo: el romanticismo hacia los pobres, hacia la clase trabajadora, hacia el tercer mundo.

Los cristianos parece que tenemos esta extraña necesidad de romantizarlo todo. Probablemente no sea algo exclusivo de los cristianos, pero la verdad es que realmente caemos muy a menudo en ello. Antiguamente tendíamos a romantizar la vida monástica. Luego lo hicimos con la idea del misionero, que arriesga su vida para salvar las almas de los paganos que viven en las selvas. También tendimos a romantizar el sacerdocio. Y ahora estamos entrando en la etapa de la romantización de los pobres.

Romantizamos a los pobres colocándolos en un pedestal y dándoles culto como a héroes. Creemos que todo lo que ha sido dicho por alguien que es pobre y oprimido tiene que ser verdad. Escuchamos a la gente del tercer mundo como si ellos poseyeran algo mágico o unos conocimientos ocultos. Todo lo que hagan los oprimidos del mundo deberá estar bien. Cualquier rumor de

fallos, debilidades, errores y perversidades... deberá desecharse, porque los pobres son nuestros héroes.

Este romanticismo no nos hace bien ni a nosotros ni a los pobres. Es difícil evitar el romanticismo durante el desarrollo espiritual de nuestro servicio a los pobres. Pero es necesario que lo superemos.

IV. Del romanticismo a la solidaridad real

La cuarta y última etapa de desarrollo comienza con la crisis de «la desilusión y el desengaño» respecto de los pobres. Comienza con el descubrimiento de que mucha gente pobre tiene fallos, comete pecados, comete errores, nos falla, y algunas veces perjudican incluso a su propia causa.

Los pobres son seres humanos como nosotros: son algunas veces egoístas, o les falta responsabilidad y dedicación, y otras veces derrochan el dinero. Esto es algo que a los europeos les parece irresponsable y absolutamente incomprensible. Debemos incluso comprender que algunos pobres tienen más aspiraciones de clase media y menos conciencia y politización que nosotros mismos.

El descubrir estas cosas puede ser una experiencia de gran desilusión y profundo desengaño, una crisis muy negra del alma. Pero también puede ser la oportunidad para una más profunda y real solidaridad con los pobres, para una conversión del romanticismo al realismo en nuestro servicio a los pobres.

Lo que tenemos que recordar aquí es que el problema de la pobreza es estructural. No es que los pobres sean santos y los ricos pecadores. Ni unos ni otros, individualmente, pueden ser alabados o culpados por ser pobres o por ser ricos. Hay excepciones, como la de quien vende sus propiedades y se vuelve voluntariamente pobre, o la de quien se enriquece explotando conscientemente a los pobres. Todos estos casos excepcionales pueden ser alabados o denigrados, respectivamente. Pero el problema es otro.

La mayoría de nosotros nos encontramos en uno u otro lado de la gran división estructural entre oprimidos y opresores,

y esto tiene un efecto profundo en nuestra manera de pensar y de actuar. Afecta al tipo de errores que acostumbramos a cometer, así como al tipo de intuiciones que solemos tener. Por eso podemos aprender de los pobres, porque ellos están acostumbrados a no cometer el tipo de errores que nosotros cometemos desde nuestro nivel de educación y nuestro nivel de vida. Por otra parte, la opresión y privación que ellos padecen les llevan a cometer otras equivocaciones y a adoptar otras concepciones erróneas.

Todos estamos condicionados por el lugar que ocupamos dentro de esta estructura injusta de nuestra sociedad. Todos estamos alineados en ella. Sin embargo, la opresión no deja de ser una realidad. Los dos lados no son equivalentes. Los pobres son los que están sufriendo. Solidarizarse con ellos significa asumir su causa, no la nuestra. Pero necesitamos hacerlo con ellos. Juntos tenemos que tomar partido contra la opresión y la estructura injusta. La solidaridad real comienza cuando ya no se habla más de «nosotros y ellos». Hasta ahora me he expresado en términos de «nosotros y ellos», porque es así como generalmente percibimos esta relación. Incluso al romantizar a los pobres y colocarlos en un pedestal, nos estamos separando de ellos. La solidaridad verdadera comienza cuando reconocemos juntos las ventajas de nuestas diferentes posiciones sociales y presentamos la realidad y los diferentes roles que podemos desempeñar cuando juntos luchemos contra la opresión.

El tipo de solidaridad, sin embargo, debe estar dirigido más bien a una lucha más fundamental: la solidaridad entre los mismos pobres. Quienes no son pobres y oprimidos, pero desean ayudar a los pobres y solidarizarse con ellos, generalmente hacen las cosas de un modo que crea divisiones. Necesitamos encontrar la forma de que esto no ocurra. A fin de cuentas, todos tenemos un enemigo común: el sistema y la injusticia.

Al final nos encontraremos unos a otros en Dios, sea cual sea la concepción que tengamos de él. El sistema es nuestro enemigo común, porque es —el primero de todos— enemigo de Dios. Como cristianos, descubriremos la solidaridad mutua como solidaridad en Cristo, como solidaridad con la causa de Cristo, con la justicia de Dios, que es, en concreto, la causa de los pobres. Es precisamente identificando la causa de los pobres

con la causa de Dios como podremos superar la crisis de desilusión y desengaño que sentimos respecto de los pobres cuando éstos yerran.

Éste es un gran ideal, y sería una ilusión imaginar que podemos alcanzarlo sin haber pasado antes por una larga lucha interior, que nos llevará a diferentes etapas, crisis, noches oscuras, transformaciones y desconciertos. Lo que importa es que nos demos cuenta de que estamos en proceso. Siempre en evolución. Debemos permanecer dispuestos a seguir creciendo. No hay atajos. Además, no somos los únicos que estamos sufriendo este proceso.

Algunos irán delante de nosotros, y tenemos que esforzarnos por comprenderlos. Otros apenas estarán comenzando el camino, y tenemos que apreciar su proceso, su necesidad de luchar con más tenacidad y crecer espiritualmente. Aquí no hay tribunal para acusaciones y recriminaciones. Lo que todos necesitamos es ánimo, apoyo y comprender que el Espíritu actúa en cada uno de nosotros de diferente forma.

9
Opción por los pobres y vida religiosa

Víctor CODINA

—¿Qué relación ves, Víctor, entre la vida religiosa y la opción por los pobres?

—Vamos a situarnos en una perspectiva histórica y eclesial, más que teórica.

Desde los comienzos de la Iglesia ha habido cristianos que se han tomado muy en serio el evangelio. En los primeros siglos fueron, sobre todo, los mártires. El evangelio les llevó a un seguimiento radical de Jesús hasta las últimas consecuencias.

Cuando desaparece el martirio, hay todo un grupo de hombres que van al desierto para poder vivir la vida radical, la fraternidad cristiana, y compartir los bienes... De alguna forma, también el colaborar con los pobres. Muchos de ellos también eran pobres.

A partir de la Edad Media, cuando ya aparecen claras las categorías sociales de una pequeña burguesía incipiente, la Vida Religiosa marca un modo nuevo de ir a la periferia para estar con los sectores más populares, como los franciscanos, los mendicantes, etc...

Y en la época moderna, también, podemos decir que los institutos, todos los grandes ciclos de vida religiosa, se han caracterizado por ir a estos lugares donde hay sufrimiento, donde

hay dolor, donde hay enfermos, donde hay jóvenes sin educación, donde hay esclavos, donde hay situaciones de subdesarrollo —como se le ha llamado.

De manera que la vida religiosa entendía la radicalidad de la consagración a Dios como una radicalidad de entrega a los hermanos, sobre todo a los hermanos más necesitados y más pobres. Entonces podemos decir que hay como una identidad y una correlación íntima entre vida social, vida religiosa, evangelio vivido en radicalidad y entrega a los pobres, al servicio de los más necesitados.

—La OP en la vida religiosa en estos últimos tiempos adquiere el rostro de la «inserción». ¿Qué relación hay entre OP e inserción?

—Me parece que el tema de la OP es un tema bíblico, en el fondo. Los religiosos, yéndose a los lugares más pobres, dejando el centro de la ciudad en busca de la periferia, el campo, las minas, las villas-miseria, las favelas, los suburbios... o bien trabajando con sectores étnicos oprimidos, han realizado histórica y prácticamente lo que a nivel oficial se ha formulado en la Iglesia como OP. Se podría decir que la vida religiosa ha sido como la radicalización histórica y existencial de lo que se ha formulado de forma teórica como OP. Podemos decir que, en algunos casos, la vida, la praxis, ha antecedido a la reflexión, mientras que en otros casos ha sido la reflexión la que ha llevado a los religiosos a vivir con los pobres. De hecho, hay documentos del magisterio en los que el mismo Papa exhorta a los religiosos a que vayan, a que escuchen el clamor de los pobres. Por ejemplo, el documento «Evangelica Testificatio» de Pablo VI. En otros documentos es al revés: por ejemplo, en el documento de Puebla se constata que en los religiosos ha habido un descentramiento, un éxodo hacia el lugar de los pobres, y que esto ha llevado a un concepto nuevo de comunidad, de inserción en la Iglesia local, a una nueva espiritualidad. En el fondo, la vida religiosa encuentra su lugar eclesial y social cuando de nuevo se acerca al mundo de los pobres.

—La inserción se entiende normalmente como inserción en los medios populares, inserción en la cultura, etc. ¿Qué nuevas fronteras habría en América Latina para la OP? ¿Cuáles serían los desafíos, las fronteras últimas todavía pendientes para la

vida religiosa en América Latina en cuanto a la OP se refiere? ¿En qué nuevos frentes? ¿Insertarse hasta dónde?

—A mí me da un poco de vergüenza hablar de esto, porque en primer lugar, numéricamente, las personas más insertas son las religiosas. Son ellas las que cuantitativamente —y yo creo que cualitativamente también— se han tomado más en serio esta inserción.

Esta inserción primero empezó con un cambio de lugar, un cambio geográfico. Luego se vio que esto llevaba a una especie de solidaridad social, podemos decir «socio-político-histórica», con los pobres. Poco a poco se vio que esto llevaba a entrar en el mundo cultural y antropológico de los pobres, que es un mundo muy difícil. Y, finalmente, otro paso ha sido darse cuenta de que esto supone participar de la misma dimensión religiosa de la religiosidad popular de los pobres.

Me parece a mí, pues, que estamos en los comienzos, y que en los pocos años en que esto se está realizando ya se comienza a ver cambios, cambios en la forma de entender la vida religiosa, los votos, el trabajo apostólico, la misión, la comunidad... Todo queda impactado por esta cercanía.

Un problema que permanece es que, al fin y al cabo, estos religiosos siempre son extraños a este mundo. Siempre son unos extranjeros que hacen un esfuerzo por acercarse a este mundo de los pobres, porque muchos de ellos no han nacido, o por lo menos no se han educado, en este mundo.

Otro paso siguiente sería que los mismos pobres de los lugares urbanos, campesinos, de las mismas etnias, etc., no sólo entraran en la vida religiosa tradicional, sino que fueran capaces de encontrar sus formas de vida religiosa radical dentro de su misma cultura, en su mismo hábitat, sin necesidad de tener que entrar en otras organizaciones que, por ser muchas de ellas europeas o por tener muchas de ellas una estructura muy «occicental», no dejan de ser extrañas a este mundo. Por tanto, estamos en un paso muy incipiente.

Yo diría que estamos ante un nuevo ciclo de vida religiosa. Es una gran aventura. Está llena de riesgos. Hay retrocesos, hay miedos, hay errores, hay marcha atrás... pero también hay caminos que se van abriendo más cada día en su aspecto radical

como una cercanía con el pueblo, como un estar con el pueblo, y no solamente «estar», sino —podemos decir— «acompañar» al pueblo en toda su lucha liberadora. Lo ideal sería no solamente acompañar al pueblo, sino que esta misma vida religiosa fuera del pueblo. Que fuera el mismo pueblo el que engendrase estas formas de vida radical, de vida religiosa.

—Has dicho que habría que insertarse también en las luchas populares...

—Naturalmente. Es decir, en la medida en que se está con el pueblo, hay que acompañarle en este largo proceso de su liberación económica, social, política, cultural, etc.

—En algún sentido, podemos decir que la vida religiosa ha estado siempre inserta en un medio o en otro. Porque ha habido una vida religiosa inserta en las clases dominantes, en la cultura burguesa... ¿Es una contradicción con la radicalidad evangélica insertarse en las clases dominantes, tal como se ha hecho clásicamente?

—Para no jugar con las palabras, cuando nosotros hablamos de «inserción» nos referimos a inserción en lugares «populares». Entonces, yo diría que la vida religiosa, que nació ordinariamente en estos sectores o para estos sectores o en función de estos sectores populares, con el tiempo ha quedado como domesticada por los sectores dominantes, que se la han apropiado, y se ha dado como un cambio de lugar social, desde los lugares populares al lugar de la burguesía. De manera que, cuando la vida religiosa vuelve a los lugares populares, en el fondo no está haciendo más que volver a su centro teológico, al lugar espiritual y eclesial que le corresponde, a su lugar profético. La vida religiosa siempre se sitúa en el margen, en la periferia, en el desierto, en la frontera. Y cuando se ha ubicado en el centro del poder, del prestigio, ha sido, en el fondo, infiel a su carisma original y a su radicalidad.

Evidentemente, esto no quiere decir que se deban abandonar otros lugares. El problema es desde dónde se deben evangelizar otros lugares, otras personas. Pero, en todo caso, la evangelización de los sectores no populares únicamente podrá ser evangélica cuando se haga desde esta solidaridad, desde esta inserción incluso física con estos sectores populares. De lo con-

trario, se les hace daño a los sectores burgueses, porque se les bautiza y se les legitima en su situación, que no es evangélica, y en América Latina ordinariamente es injusta y pecaminosa. Y es por eso precisamente por lo que no es posible evangelizar estos sectores sin dar una gran sacudida profética que no se podrá hacer sin esta inserción en los lugares populares.

—¿Se podría decir que la vida religiosa o vive la OP o deja de ser radical?

—Detrás de toda esta marcha hacia los pobres, yo creo que hay que buscar cuál es su fundamentación auténtica. Muchos piensan que esto es una moda, o que es un influjo marxista. Otros creen que es una coyuntura tercermundista y que sólo vale para estos países tan pobres...

Yo creo que estas razones, aunque pueden influir y pueden afectar, no son las razones definitivas. La razón definitiva es estrictamente teológica; y, más fuertemente, yo diría que es espiritual, «teologal». Es decir, es Dios el que ha hecho la opción por los pobres. Es Dios el que se ha dejado conmover ante el gemido del pobre. Es Dios el que se ha dejado conocer ante el gemido del pobre. Es Dios, que desde Abraham hasta Jesús, desde Moisés hasta los profetas, ha escuchado el clamor de los pobres y quiere responder a este clamor.

Y el seguimiento de Jesús, enfocado desde la perspectiva del Reino, lleva a estar con los marginados. La radicalidad de la OP no es sociológica, política, económica, cultural... sino estrictamente teológica, teologal, religiosa, mística... Seguir el camino de Jesús, seguir el camino del Reino, la práctica de las bienaventuranzas, pasa por la cruz de descender a los infiernos, podríamos decir, para resucitar, para llevar esta vida nueva a estos lugares en los que realmente no se lleva una vida humana. Pero esto siguiendo el camino de Jesús y siguiendo la trayectoria de Dios en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia —no sólo de la vida religiosa, sino de toda la Iglesia—. Siempre que la Iglesia se ha acercado a los pobres, ha sido una Iglesia evangélica. Cuando la Iglesia se ha apartado de los pobres, siempre ha perdido su carisma, su profecía, su espíritu, su dimensión evangélica.

10
Optar por los pobres después de la crisis del «socialismo real»

Giulio GIRARDI

Tratando de describir la crisis

El derrumbe del comunismo en los países del Este no es, en mi opinión, el eje de la crisis actual. Es simplemente un elemento más dentro de una crisis que tiene raíces más profundas y más antiguas. La crisis comenzó cuando una generación de militantes, en diversas partes del mundo, empieza a dudar fuertemente de un conjunto de certezas con las cuales el marxismo había alimentado su militancia. Los acontecimientos del Este europeo, que significan la caída de un cierto modelo de comunismo, señalan el culmen de este cuestionamiento. Y a ello se suma, con más fuerza todavía, la derrota electoral del sandinismo en Nicaragua, porque representa, o puede representar al menos, el cuestionamiento de una posibilidad que siempre había quedado abierta a pesar de la crisis de otros modelos de marxismo, a saber: la posibilidad de un marxismo humanista, pluralista, democrático. Parecería que, al rechazar con su voto esta experiencia, el pueblo nicaragüense estaría desautorizando este intento.

Si queremos analizar lo que significa la crisis, tenemos que buscar sus raíces en aspectos más generales, más fundamentales, para ver luego cómo estos últimos acontecimientos vienen a completar el cuadro.

Las certezas entran en crisis

Para plantear correctamente el problema de la crisis, tenemos que partir de un conjunto de certezas con las cuales el marxismo había alimentado a su militancia. ¿Qué certezas?

En el trasfondo de todo está una especie de optimismo histórico, es decir, un convencimiento de que la historia se desarrollaba en la dirección del progreso. Se trataba de un progreso juzgado con el criterio de las clases populares, de su liberación; es decir, con un criterio distinto del del positivismo, que se contenta con ver en el progreso el avance tecnológico científico de la humanidad y que, por supuesto, se encarna concretamente en el fortalecimiento de la burguesía. Con Marx y Engels se realiza un viraje en este sentido, y el progreso de la humanidad pasa a ser identificado con el progreso de la liberación de las clases populares y, en último término, con la realización de una sociedad socialista y comunista, con la victoria o triunfo del proletariado.

Este optimismo histórico engendraba el convencimiento de que la historia se desarrollaba en la dirección del derrumbe del capitalismo, lo cual iba a engendrar naturalmente el surgimiento de una sociedad cualitativamente superior, es decir, el socialismo, y después el comunismo. Esta certeza, según Marx y Engels, estaba inscrita en las leyes del desarrollo histórico, científicamente verificables. Eran «certezas científicas». Los militantes de izquierdas, a nivel internacional, con esta referencia marxista o sin ella, siempre se han alimentado de certezas de este tipo. Es verdad que siempre han luchado admitiendo la posibilidad de no asistir al triunfo de su causa, pero estaban convencidos de que, de todos modos, la clase, el movimiento, la causa, triunfarían finalmente en la historia.

En Nicaragua me parece interesante ver cómo este optimismo histórico se presenta en el pensamiento de Sandino. Sandino se compromete en una lucha completamente desproporcionada contra un ejército poderoso, el norteamericano, contando con las solas fuerzas de su «pequeño ejército loco», pero con la seguridad de triunfar. ¿Y qué certeza le daba esta seguridad? No era una certeza fundada en un análisis científico económico, como en el caso de Marx y Engels, sino la certeza que funda-

menta un postulado moral. En efecto, él está convencido de que la causa de la Justicia y del Derecho está destinada a triunfar. Y está destinada a triunfar por dos razones sobre todo: en primer lugar, porque puede contar con la sensibilidad de los obreros y campesinos que, en último término, se van a abrir a esta certeza y, por lo tanto, a esta lucha; y, en segundo lugar, porque Dios dirige la historia y la orienta hacia el triunfo final de la Justicia y la Libertad, que se manifestará con la derrota del imperialismo y la realización de una comunidad mundial de pueblos liberados.

Las causas de la crisis de las certezas

¿Por qué estas certezas entran en crisis en un cierto momento, que para muchos países de Europa se puede situar en la *segunda mitad de los años setenta? ¿Por qué entra en crisis este* optimismo histórico, esta certeza de que es posible una alternativa al sistema capitalista, de que para realizar este proyecto se puede contar con la fuerza de las clases populares y, en primer lugar, de la clase obrera? Varios elementos intervienen en esta crisis.

Primero, las derrotas del movimento obrero y popular, que le dan al movimiento la sensación de que la correlación de fuerzas no es favorable a la construcción de una alternativa, y de que, por tanto, la capacidad del sistema capitalista de renovarse y fortalecerse está lejos de haberse agotado.

Otro elemento que influye mucho en esta crisis de las certezas es la dificultad o la imposibilidad de presentar un modelo de socialismo que satisfaga efectivamente las exigencias de la alternativa a que aspira el movimiento popular. No se puede presentar en ninguno de los países que se llaman «socialistas» un modelo que sea satisfactorio. La crisis del que se llama socialismo «real», del socialismo «realizado», contribuye mucho a cuestionar el socialismo ideal, el socialismo como proyecto.

A este conjunto de argumentos se le añade en los últimos años la serie de regímenes que caen bajo una fuerte presión popular. La caída de esos regímenes marxistas y comunistas es vivida como un proceso de liberación. Por supuesto, esto no se

puede considerar sin más como el colapso del comunismo y del marxismo, sino de cierto modelo de comunismo y marxismo. Pero, en todo caso, todo este fenómeno no deja de cuestionar la posibilidad de una alternativa, porque la disolución del campo socialista, que es la consecuencia más inmediata de este derrumbamiento, hace que los movimientos de liberación, los movimientos populares, se sientan solos y que disminuyan las posibilidades de éxito en una lucha que ya era de por sí tan difícil.

El último golpe viene de la derrota electoral del sandinismo, que, por supuesto, nosotros hemos interpretado —creo que con mucho fundamento— como debida no tanto a la insuficiencia o los límites del proyecto sandinista cuanto a la violencia que le impidió realizar su proyecto y proponerlo ante una opción verdaderamente libre. Pero esta interpretación nuestra no elimina el problema, porque deja abierto el interrogante de si no se puede prever que cualquier tentativa, por muy democrática y humanista que sea, va a provocar, precisamente por estas razones, la misma reacción tan violenta de parte del imperialismo que haga material y físicamente imposible la realización de una alternativa. Estas dudas han estado muy presentes en estos meses pasados en el debate nicaragüense: ¿qué sentido tiene hoy la lucha antiimperialista?; ¿es posible continuar la lucha antiimperialista en el contexto histórico actual del Imperio, cuando los movimientos se sienten sin el apoyo que podían tener en otras épocas de parte de la Unión Soviética, de parte del llamado campo socialista?

Todas éstas son las razones que han llevado a cuestionar aquellas posibilidades que antes se creían bien fundadas.

La certeza del proyecto y la certeza del sujeto

Más concretamente, ¿cuáles son las certezas que están amenazadas y hasta, para muchos militantes, superadas? Creo que se pueden identificar fundamentalmente a dos niveles. Se puede hablar de la crisis del proyecto de alternativa y de la crisis de los sujetos de la alternativa.

El proyecto se centra precisamente en la posibilidad de construir un tipo, un modelo de sociedad que sea auténticamente

alternativo al capitalismo, que rompa con «el derecho del más fuerte» que domina el sistema capitalista. Y la duda que golpea este proyecto no se puede separar de la que se refiere al proyecto más general, es decir, la duda sobre la posibilidad de un mundo libre del imperialismo, un mundo en el que los pueblos, liberados, se puedan realizar libremente, como soñaba Sandino. La posibilidad de este mundo queda muy en entredicho con el fortalecimiento del imperialismo que se registra en la actual correlación de fuerzas mundial.

La otra duda se refiere a los sujetos de la alternativa, a los sujetos de la nueva sociedad. Según el marxismo —y también según el sandinismo—, este sujeto serían las clases populares, los obreros y los campesinos. En Marx, y también en Sandino, hay un presupuesto implícito: los obreros y los campesinos, al tomar conciencia de sus intereses objetivos, se van a convertir en militantes de esta causa. Se piensa en una transición muy natural de la toma de conciencia a la toma de partido.

Pues bien, la experiencia de todos estos años nos ha llevado a dudar al menos del carácter automático de esta transición, porque se ha visto que los intereses que más fuertemente orientan las tomas de partido, especialmente para las clases populares, son los intereses económicos inmediatos, muchas veces corporativos. Estos intereses no llevan fácilmente a la toma de partido, porque ésta supone el planteamiento de una reforma intelectual y moral, una superación de los intereses puramenhte económicos, para valorar motivaciones de tipo moral, de tipo ideal, que implican una cierta tensión utópica. Lo que hemos tenido que reconocer es que, al contrario, las clases populares viven fuertemente dominadas a nivel cultural por la ideología liberal. A pesar de que esta ideología esté en contradicción con sus intereses fundamentales, sin embargo, la hegemonía a nivel internacional de la burguesía y del imperialismo es tan fuerte que llega a imponer la interiorización de sus valores a la gran mayoría de los sectores populares.

Y yo veo aquí uno de los problemas más serios para la construcción de una alternativa, porque sólo se puede restablecer la posibilidad de esta alternativa construyendo sujetos capaces de desearla, capaces de comprometerse en su construcción. El obstáculo más fuerte lo encontramos aquí en la interiorización

de la ideología liberal por parte de los sectores populares. Y es aquí donde creo que hay que plantearse ciertas preguntas muy serias sobre la incapacidad de la teoría marxista para conquistar ese consenso popular. No nos extraña que la teoría marxista no se haya impuesto en la burguesía, precisamente porque cuestiona muy fuertemente la hegemonía burguesa. Pero sí tiene que extrañarnos el hecho de que la teoría marxista, elaborada desde el punto de vista del proletariado, de las clases populares, no haya logrado en ninguna parte conquistar el consenso mayoritario de la clase obrera, de las clases populares. ¿Por qué?

Y en relación a Nicaragua hay que hacerse la misma pregunta respecto al sandinismo: ¿por qué el sandinismo, siendo como es la expresión del punto de vista de las clases populares, de los obreros y campesinos, no ha logrado conquistar y mantener el consenso de la mayoría de los obreros y de los campesinos...?

Una crisis de civilización

Parecería que con esta presentación de la crisis del socialismo, del marxismo y del sandinismo ya estaría debidamente señalada la crisis global actual. Y esto es lo que hace la ideología liberal-demócrata, que describe la situación actual como la conclusión de una lucha histórica que ha durado dos siglos, el XIX y el XX, entre comunismo y capitalismo, entre marxismo y liberalismo, y que llega ahora a su conclusión con el derrumbamiento del comunismo y el triunfo del capitalismo. Ésta es la interpretación que la ideología dominante quiere imponer a nivel mundial.

Pero este análisis es gravemente reductor. Además, es expresión de un cierto cinismo, porque sólo se puede justificar un análisis de este tipo si se prescinde de todo el tercer mundo, si se prescinde de la mayor parte de la humanidad. Hablar de «triunfo del capitalismo» significa afirmar que los hechos están demostrando que el capitalismo ha tenido éxito, mientras que el socialismo, el comunismo y el marxismo han fracasado. Y se presenta como prueba de esta afirmación únicamente el capitalismo central, los países europeos, Estados Unidos, Japón...

que son los lugares del triunfo del capitalismo, y se prescinde de todo el tercer mundo, del capitalismo periférico. Es decir, se prescinde de la mayor parte de la humanidad. Se toma como criterio para valorar el éxito de un sistema social —del capitalismo— la realización, el fortalecimiento, el enriquecimiento de una mínima parte de la humanidad, y se prescinde de todo lo que esto conlleva en costo humano para todo el resto de la humanidad.

Con este criterio se puede decir que el capitalismo no está en crisis, que el capitalismo está avanzando, que está descubriendo nuevas posibilidades, especialmente después que se le abrieron los mercados de los países del Este europeo y de la Unión Soviética...

Pero, si se toma como criterio el punto de vista de los oprimidos, de los marginados, de los pobres como sujetos, entonces el juicio resulta ser totalmente diferente. En este caso hay que decir que el capitalismo está atravesando una crisis muy profunda, una crisis mortífera, que significa la muerte lenta pero segura de una gran parte de la humanidad, y que, por lo tanto, esta crisis es todavía más grave que la que ha golpeado al mundo marxista, porque tiene un impacto mucho más fuerte y mortífero sobre la evolución de la humanidad, y porque, además, parece mucho más difícil la liberación de este tipo de violencia, de este tipo de opresión, porque es una violencia más escondida, más sutil y, por lo tanto, más trágica en sus efectos. Creo que hay que hablar abiertamente de crisis de toda una civilización.

La razón última de la crisis

Es la crisis de una civilización que se funda en la ley de la violencia, es decir, en el principio del más fuerte, que se ha encarnado y sigue encarnado fundamentalmente en el sistema capitalista, en sus estructuras, en sus leyes, en la organización imperialista del mundo que el marxismo ha intentado cuestionar y derrocar con sus análisis y con su propuesta de alternativa, pero sin lograr salir de la ley de la violencia. Por lo tanto, si ahora nos proponemos buscar alternativas a esta crisis, creo que el punto de partida tiene que ser buscar alternativas a la civi-

lización de la violencia. Buscar los caminos que puedan abrir la posibilidad de construir una civilización no violenta.

Quizás un punto de partida para orientar la búsqueda de estas alternativas podría ser la constatación de que el marxismo, el socialismo, el comunismo están en crisis porque no han podido realizar su proyecto, no han podido realizar sus ideales fundamentales —por razones que sería interesante analizar, pero lo que es cierto es que el socilismo que llamamos «real» no pudo realizar el proyecto socialista—. En cambio, el capitalismo está en crisis porque se ha podido realizar y porque se ha realizado hasta las últimas consecuencias, consecuencias que se manifiestan en el tercer mundo con más claridad que en el capitalismo central.

Si compartimos este análisis, la conclusión es que la salida de la civilización de la violencia no se puede buscar dentro de la lógica capitalista. No se puede buscar sin quebrar la lógica capitalista. En cambio, queda abierta la posibilidad de interrogarse sobre las razones del fracaso de los intentos de alternativa socialista y comunista; queda la posibilidad de replantear sobre nuevas bases este proyecto y, en primer lugar, esta búsqueda de una alternativa al sistema capitalista. Pero tiene que quedar muy claro que una alternativa al sistema capitalista sólo se puede buscar como alternativa a esta civilización de la violencia.

¿Y los cristianos?

Para los cristianos, especialmente para aquellos que habían llegado a una identificación con la causa socialista o con el proyecto sandinista a partir de una opción por los pobres, es natural que puedan vivir toda esta crisis como un cuestionamiento de esta opción, como un cuestionamiento de la interpretación en sentido político y geopolítico que dieron a esta opción que inspiró y caracterizó su militancia.

Para un cristiano de la generación del Concilio y de Medellín, interrogarse sobre esta crisis y sobre la relación entre la opción por los pobres y la crisis del marxismo significa interrogarse también sobre la validez de todo este proceso, que, especialmente a partir del Concilio y a partir de Medellín, ha

llevado a toda una generación cristiana, tanto en América Latina como más allá de América Latina, a comprometerse en la historia, a descubrir la necesidad de tomar partido en los grandes conflictos, en la lucha de clases, en la lucha geopolítica entre el Norte y el Sur; que los ha llevado a identificar en el marxismo —y en Nicaragua en el sandinismo— una teoría y una estrategia que permitían dar a estas aspiraciones éticas, a estas intuiciones cristianas, una eficacia histórica. Entonces, en el momento de la crisis, en el momento de la derrota, estas intuiciones, que no han sido sólo programas políticos, sino que han sido proyectos de vida, proyectos históricos, parecen ellas mismas cuestionadas. Y es toda una evolución, toda una historia de vida la que también puede parecer cuestionada por esta crisis.

Constato que en Nicaragua, en este período post-crisis, la reacción de muchos cristianos ha sido muy sana. El golpe fue, efectivamente, muy duro: una especie de terremoto cultural, psicológico... Para muchos, un trauma, efectivamente. Pero se dio una reacción muy sana. Por ejemplo, para muchos cristianos que se habían comprometido en la revolución desde una opción de inspiración cristiana y que después habían abandonado sus intereses cristianos y hasta su participación en la vida comunitaria de la Iglesia popular, ahora, en el momento de la derrota, de la crisis, del replanteamiento de sus certezas, sienten la necesidad de volver a las fuentes, de preguntarse por qué se habían comprometido en esta lucha, y redescubren su inspiración cristiana y, a veces, incluso los lugares donde su experiencia cristiana se había desarrollado.

Digo que ésta es una reacción muy sana, porque es el momento en el que todo militante tiene que reconstruir el sentido de su militancia volviendo a su inspiración fundamental, a las razones que le hicieron llegar a ese compromiso. Y para muchos cristianos esto significa concretamente redescubrir el sentido de la opción por los pobres como sujetos históricos y, por tanto, por las clases populares y, consiguientemente, por los pueblos oprimidos a nivel internacional. Y esto significa preguntarse si la derrota electoral que han vivido y el derrumbamiento de ciertas experiencias, de ciertos modelos de alternativa al capitalismo, cuestionan la validez de su opción.

Los fundamentos de nuestra opción

Me parece importante reafirmar en este contexto que la opción fundamental que nos inspira, que nos mueve, es de tipo moral. Se funda en que la causa por la que luchamos es justa, y no en que esta causa tenga certeza o probabilidad de triunfar históricamente mañana.

Creo que en la teoría marxista ha quedado implícito muchas veces este elemento que estaba implicado en ese optimismo histórico del que hemos hablado, es decir, la certeza de que las clases populares son las vencedoras de mañana y están destinadas por las condiciones objetivas a asumir la dirección del cambio y de la sociedad futura, aunque todavía sean las perdedoras de hoy.

Esta perspectiva pudo llevar a muchos militantes a apostar por las clases populares a causa de la certeza que sentían de que dichas clases iban a ser las vencedoras del mañana. Lógicamente, en el momento de la derrota esta motivación se disuelve y, en la medida en que aquélla haya sido la motivación central, puede entrar en cuestión la misma opción fundamental.

Si, en cambio, la motivación fundamental es de tipo moral, si la motivación es una opción por la Justicia, por el Derecho, por el Amor, por la identificación con los oprimidos —porque son oprimidos, porque son marginados por la sociedad, porque son objeto de injusticia—... si ésta es la razón de una opción por los pobres —la solidaridad con los oprimidos—, entonces esa opción por los pobres no pierde sus razones en el momento de la derrota, sino que, al contrario, encuentra razones más profundas, razones todavía más vivas y actuales.

Éste es el caso de los cristianos. En nuestra opción por los pobres como sujetos no podemos olvidar una diferencia que, en ciertas circunstancias, puede llegar a tener gran importancia práctica: nosotros tomamos partido por los explotados en cuanto clases oprimidas de hoy, y luchamos con ellos para que sean la clase dominante de mañana, pero nuestra opción no se funda en la certeza de un triunfo histórico.

En este momento, pues, las preguntas con las que hay que replantear nuestra opción por los pobres son, por ejemplo, la

de entender si las críticas que hacíamos al sistema capitalista, la denuncia que hacíamos de su incapacidad para solucionar los problemas de las grandes mayorías, la denuncia de su lógica marginadora y opresora de las grandes mayorías... si todas estas críticas han dejado de ser válidas o si lo siguen siendo. Es decir, si las razones que nos impusieron la búsqueda de una alternativa han dejado de ser válidas o si lo siguen siendo más que nunca. Y creo que una reflexión serena sobre estos interrogantes nos lleva a la conclusión de que estas razones son hoy más actuales, más ciertas que en aquel momento en que tomamos nuestro compromiso. Por eso se impone con más fuerza que nunca la renovación, el replanteamiento, la profundización de nuestra opción.

En resumen: optamos por los pobres, no porque sean los más fuertes, sino porque son los más débiles y oprimidos; no porque su causa sea la que triunfa en la historia, sino porque es justa; no porque ellos sean los vencedores de mañana, sino porque son los vencidos de hoy.

Esto no significa, por supuesto, que nuestra lucha liberadora al lado de los pobres no aspire a triunfar: luchamos para vencer, pero nuestra fidelidad no depende de nuestro éxito. En la hora de la derrota y de la crisis es cuando el cristiano y el militante verifican la autenticidad y profundidad de las opciones que les inspiran.

Fieles a la utopía

Por supuesto, la opción por los pobres también tiene que readaptarse a un contexto que se presenta como de inseguridad. Creo que sobre este punto sí que se impone un cambio cultural y, también, un cambio psicológico para la militancia. Es decir, los que por la formación que recibimos tendemos a fundar nuestro compromiso sobre certezas, sobre la certeza al menos de que algún día nuestra Causa, la Causa de los pobres, la Causa de las clases populares, va a triunfar próximamente... tenemos que situarnos en la hipótesis de que esto no se verifique, porque ya las experiencias de estos años creo que han cuarteado fuertemente esas certezas y no se van a reconstruir.

Por lo tanto, si nuestra militancia quiere seguir siendo profunda, si quiere seguir estando fuertemente convencida, tiene que tratar de abrir una brecha entre las certezas y la desesperación. Y esa brecha es precisamente la de un compromiso fundado en una tensión utópica, entendida como hipótesis histórica fecunda. Es decir, una tensión que no está segura de la posibilidad de realizar lo que busca, pero que sí está segura de que este horizonte, este sueño, esta perspectiva, es una fuente de inspiración continuamente renovada para buscar caminos nuevos, para inventar formas de convivencia humana más fraternas y para estimular la imaginación, que tiene que descubrir caminos que nunca descubriría si se pusiera en la perspectiva de pensar que no podemos salir de las fronteras del sistema capitalista.

Digo que esta hipótesis es fecunda en el sentido de que hay muchas cosas que no se descubrirían y que, por lo tanto, no se harían en la sociedad actual si no se tuviera este estímulo, si no se tuviera esta perspectiva de que es posible romper estas barreras, de que es posible rebasar estas fronteras. Esto supone una nueva psicología en los militantes, una nueva manera de entender también lo que hemos llamado el Hombre Nuevo, el Pueblo Nuevo, esta capacidad de convivir con la incerteza, pero sabiendo que esta incerteza acerca del éxito de la lucha se funda en la certeza del valor moral, humano y, por lo tanto, también político de esta opción. Y que, por consiguiente, entre las riquezas que esto comporta está también este sentido que le da la vida del militante, que vuelve a descubrir un gran horizonte para su vida y para su compromiso.

Dios Liberador, fundamento último de nuestra opción por los pobres

El fundamento último de nuestra opción por los pobres es el Dios Liberador, que irrumpe en la historia de Egipto y del mundo tomando partido por los esclavos, empujándolos a rebelarse y a movilizarse para convertirse en sujetos de su propia historia. Nuestra fidelidad al Dios Liberador no se puede separar de la fidelidad a la utopía que él comunica al pueblo en el momento mismo en que se le manifiesta.

Sin embargo, al comunicarle su utopía y al provocarlo para que se comprometa a realizarla, no le garantiza en ningún momento el éxito histórico de la lucha. Al contrario, Dios sabe perfectamente que él mismo podrá ser derrotado con su pueblo, y realmente lo será muchas veces. Pero la salida de la esclavitud de Egipto, es decir, el surgimiento del pueblo como sujeto, quedará en la historia de Israel como el acontecimiento generador, como el signo de convergencia entre la revelación de Dios y el compromiso liberador del pueblo. En los momentos de la derrota, los profetas levantarán su voz en el pueblo para llamarlo a la fidelidad a su Dios y a su vocación de libertad.

Esta llamada a la doble fidelidad es la esencia del mensaje y del combate de Jesús, que se manifiesta al mundo, a la par de Yahvé, anunciando la liberación de los pobres (Lc 4,16-30). Además, en la perspectiva de Jesús, como en la de Yahvé, anunciar la liberación no es sólo comunicar una noticia, sino lanzar un movimiento. Cuando Jesús proclama la «Buena Nueva», cuando «evangeliza», lo que pretende —como demuestra toda su práctica— es lanzar un movimiento liberador, poniendo en el centro de sus compromisos un trabajo de educación del pueblo a la libertad, lo cual significa rescatar la carga utópica de sus orígenes para que vuelva a ser efectivamente el pueblo de Yahvé.

Ser discípulos de Jesús hoy día significa, entonces, compartir su opción por los pobres, su proyecto de liberación, luchando hasta el fin por su realización, pero asumiendo constantemente el riesgo de la derrota. La cruz de Jesús queda en la historia como el símbolo de su identificación total con la causa de los esclavos, como el símbolo de su opción por los pobres; pero también como símbolo de su derrota. La resurrección significa que, según el juicio de Dios, la causa de Jesús era justa y que su derrota no había sido definitiva; significa, además, que para su lucha y la de los pobres del mundo se abría una nueva fase y una nueva esperanza.

11
Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy

Leonardo BOFF

Muchos lo dicen, y sabemos que así lo piensan altos dignatarios de la Curia romana: «con el derrumbe del socialismo, desaparecerá también la teología de la liberación, pues como teoría se fundaba en el marxismo, y como práctica tenía por modelo el socialismo». ¿Qué pensar de esta objeción?

Debemos siempre aceptar la realidad y aprender sus lecciones. De hecho, el socialismo cayó. Y no estamos tristes por ello. Al contrario, ya habíamos advertido que tenía en su teoría y en su práctica el germen de su propia derrota. En el Este europeo, el socialismo vino de fuera adentro, se impuso de arriba abajo y fue construido sin la participación de la población. Fue «benéfico», pero no participativo. Fue autoritario y patriarcal, pero no permitió la democracia y la libertad. Sabemos que, en la intuición de los fundadores, «socialismo» era el verdadero nombre para la democracia real, la de las mayorías.

¿Venció el capitalismo, la ideología liberal y el mercado total? Alguien, eufóricamente, anunció: «Veni, vidi, Deus vincit!». Ciertamente, es una precipitación. Otra voz autorizada respondió: ¿No sería más realista reconocer que «Veni, vidi, mamonna vincit»? Probablemente.

La caída del socialismo

Soy de la opinión, compartida por muchos, de que la caída del socialismo sólo aparentemente representa una victoria del capitalismo y de la economía de mercado. En realidad, se trata más bien de una victoria del ansia de libertad de los pueblos que vivían en el área socialista, y del resultado de la mala administración de las propias contradicciones, sobre todo económicas y políticas, de los regímenes socialistas, marcados por la experiencia leninista y por la perversidad stalinista. La estrategia leninista del partido único que informa toda la sociedad y organiza todo el Estado es totalitaria. Y, como tal, viola la voluntad ontológica del ciudadano de querer participar de la historia y ser sujeto libre en la construcción del destino personal y colectivo.

Pero seamos también justos: el socialismo hizo la «revolución del hambre». Alguien venido del primer mundo no se da cuenta de lo que esto significa. Vistos a partir del desarrollo del primer mundo, los países socialistas eran atrasados, y sus sociedades eran burocráticamente pesadas. Pero, considerado a partir del tercer mundo, el socialismo hizo una revolución que hasta hoy el capitalismo, en su globalidad, no ha hecho y que todavía debe a la humanidad. Repito: el socialismo hizo la revolución del hambre. En cualquier país socialista, sea Cuba, la Unión Soviética o Siria, no encontramos el fenómeno escandaloso de las favelas, de millares de niños vagando por las calles, de ancianos abandonados, al lado de la riqueza de los pocos y del lujo de las mayorías. En el socialismo, lo social estuvo en el centro. Por eso hay mejor salud en Cuba que en cualquier país capitalista, y mueren menos niños en La Habana que en Washington.

Las sociedades socialistas son más igualitarias. Veamos un ejemplo hiriente: China es mayor que Brasil en más de un millón de kilómetros cuadrados. Tiene una población diez veces mayor que Brasil (1.150 millones de habitantes frente a 150). Representa prácticamente el mismo producto interior bruto (340 billones de dólares). Y, con todo, China muestra un cuadro social considerablemente más equilibrado y saludable que el brasileño. Difícilmente se ven favelas en China, mientras que en Brasil

18 millones de personas viven en favelas. En China los niños están alimentados y tienen escuelas; en Brasil existen 23 millones de niños abandonados, de los cuales ocho millones viven totalmente en la calle. En Brasil 60 millones de personas comen sólo una vez al día; en China se come tres veces al día. En Brasil hay 40 millones de analfabetos y la mitad de la población es analfabeta funcional, es decir, apenas sabe escribir su nombre y deletrear.

No se puede negar: desde la perspectiva del tercer mundo, el socialismo creó relaciones más igualitarias, con un sentido de internacionalismo y solidaridad que no encontramos en el área capitalista. El socialismo no se nutría de la explotaación de los pobres, como lo hace el capitalismo; no se hacía presente en el mercado internacional, que en la perspectiva de los países empobrecidos es un navío de piratas. Pero hizo la revolución del hambre.

Como bien dice Roberto Retamar, escritor y poeta cubano: el ser humano está habitado por dos hambres, el hambre de pan, que es saciable, y el hambre de belleza, que es insaciable. El socialismo no hizo la revolución de la libertad. No atendió al hambre de belleza. ¿Y quién puede afirmar que la libertad es incompatible con la producción, con la eficacia y con la creatividad artística? El socialismo controló, reprimió y asesinó a millares de personas que buscaban la libertad. He ahí la causa última de la caída del socialismo. Pero no identifiquemos socialismo con stalinismo, como no igualamos la Iglesia de Cristo con la Santa Inquisición o con las presentes agresiones a la libertad del actual ex-Santo Oficio.

¿Triunfó el capitalismo y su mercado?

De ninguna forma. Se trata, en efecto, de un sistema que nunca logró acertar. Dentro del capitalismo no hay salvación para los pobres, ni siquiera en Estados Unidos, donde el número de pobres sigue creciendo. Para nosotros no es utopía, sino un castigo. Sería ilusión pensar que el capitalismo es para todos. El capitalismo es para los capitalistas. Después, caen las sobras para los lázaros, que jamás son comensales con los capitalistas.

Para ver lo que significa la perversidad del modo de acumulación capitalista, basta mirar allí donde se impone en el tercer mundo. Tres cuartas partes del área capitalista —Asia, Africa y América Latina— viven en un capitalismo dependiente y asociado. Allí predomina la pobreza de la mayoría de la población y unas condiciones de vida mucho peores que en los tiempos de la esclavitud en cuanto a alimentación, mortalidad infantil y esperanza de vida, por lo menos en mi país, Brasil. Antes, los pobres se sentían oprimidos, pero tenían esperanza. Hoy continúan oprimidos y, como esa opresión sigue aumentando siempre, muchos se sienten ya sin esperanza.

El capitalismo solamente funciona hoy en los países ya capitalistas e industrializados, pero con un tipo de desarrollo acelerado y dilapidador de la naturaleza que jamás podrá ser universalizado, a no ser que queramos introducir un holocausto colectivo.

¿Y la teología de la liberación?

Debemos decir claramente que la teología de la liberación, desde el principio, jamás puso en el centro de su práctica y de sus reflexiones al socialismo, sino al pobre, colectiva y conflictivamente considerado. Sólo se ocupó del socialismo como de una mediación para hacer avanzar la causa de los oprimidos, como una alternativa histórica al capitalismo bajo el que tanto sufren nuestros pueblos. Jamás presentó el socialismo como un «modelo» a imitar. Cada pueblo debería construir su propio camino hacia el socialismo. Por eso, no sé de ningún teólogo de la liberación que se haya inscrito en el Partido Comunista-Socialista. El socialismo era mirado sólo como una «referencia» histórica que no era posible desconocer. Las raíces verdaderas de la teología de la liberación están en otro lugar.

La teología de la liberación nace de una doble experiencia, una política y otra teológica. Políticamente, percibió que los pobres fundan un lugar social y epistemológico, en el sentido de que su causa, sus intereses objetivos, su lucha de resistencia y liberación y sus sueños permiten una lectura singular y propia de la historia y de la sociedad. Esa lectura es inicialmente de-

nunciatoria. Denuncia que no tiene conciencia de las víctimas y que, por eso, es cruel y sin misericordia. Y destapa la memoria gigante de los vencidos.

Y es una lectura utópica. Sueña con transformaciones posibles y con relaciones humanas, en las cuales el ser humano es amigo del otro, en vez de su rival. La práctica social puede transformar el sueño en realidad histórica. Podemos afirmar con seguridad: todos los grandes ideales que movieron y mueven todavía hoy a las religiones, los proyectos de transformación y los procesos revolucionarios están ligados a los sueños de los oprimidos y a la justicia necesaria.

La teología de la liberación reconoció esta realidad, pues los militantes cristianos estaban en las mismas trincheras que los pobres: en los sindicatos, en las luchas populares y hasta en la insurgencia guerrillera. En este contexto se preguntaban: ¿cómo anunciar que Dios es vida y paz en un mundo de miserables? Solamente transformando esta antirrealidad en realidad digna rescatamos la verdad de la fe: Dios es Padre y Madre de todos y Padrino de los pobres. A partir de ahí se entiende la necesidad de la inserción y la militancia de los cristianos, y también de los teólogos, en los procesos de transformación.

La segunda experiencia, la teológica, nació de la profundización de la primera. Las comunidades cristianas de base aprendieron que la mejor manera de interpretar la Biblia es confrontarla con la vida. En esta confrontación aparece una verdad que atraviesa las Escrituras de punta a punta: la íntima conexión que existe entre Dios, los pobres y la liberación. Dios es testimoniado como el Dios vivo y dador de toda vida. No es como los ídolos, que son muertos y exigen sacrificios. Este Dios, por su propia naturaleza vital, se siente atraído hacia aquellos que gritan porque se les está quitando la vida con la opresión. Él hace suya la lucha de resistencia y de liberación de los oprimidos.

El Dios bíblico es alguien que escucha el grito, ya sea de los judíos en el cautiverio egipcio, liberándolos; ya sea el de Jesús que grita en la cruz, resucitándolo; ya sea, hoy, dando legitimidad a la lucha de liberación de millones que ya no aceptan la opresión y buscan vida y libertad. Dios opta por ellos, no porque sean buenos, sino porque son oprimidos. Ellos pueden

contar con Dios. El proyecto de Dios pasa por el proyecto de los pobres.

Esta intuición creó una espiritualidad, una práctica de inserción en las luchas populares y una teología. La teología de la liberación bebe de su propio pozo. Fue a partir de su lucha al lado del oprimido como esta teología incorporó algunas categorías de la tradición marxista. Estas categorías ayudaban y continúan ayudando a desenmascarar la lógica perversa de acumulación a costa de la miseria y deshumanización de las mayorías. A partir del sufrimiento bajo el orden capitalista (que es orden en el desorden), los cristianos inspirados por la teología de la liberación planteaban el tema del socialismo democrático como alternativa histórica posible para llegar a formas más dignas para el trabajo y más generadoras de vida para todos.

¿Qué futuro tiene la teología de la liberación?

América Latina es el único continente en el que los teólogos son vigilados por la policía, apresados, torturados y asesinados, como recientemente nuestros hermanos jesuitas de El Salvador. América Latina es un continente marcado por el cristianismo, impuesto junto con la colonización. Precisamente porque es un continente penetrado de referencias cristianas, ocurren asesinatos de teólogos. ¿Qué tiene esta teología que tanto miedo mete al sistema del capital y que la lleva a participar del mismo destino de muerte que sufren tantos hombres y mujeres del pueblo?

Lo que se teme no es el marxismo. A quien teme la sociedad e incluso la misma Iglesia conservadora es a Dios. A este Dios que libera, que legitima la lucha de los oprimidos y les da coraje para el sacrificio último. No aceptan que la «opción por los pobres y contra su pobreza» nazca del corazón de la fe cristiana y del concepto bíblico mismo de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda. Ésta es la incomprensión y la calumnia que las autoridades doctrinales de Roma propagan por el mundo. Les espanta que un cristiano diga: por causa del Dios de Jesucristo, por causa del Evangelio y de la fe de los pobres, tengo todas las razones para pedir una transformación de la sociedad en la que los propios pobres sean

protagonistas. Por el hecho de aplicar esta misma exigencia a las relaciones internas en la Iglesia romano-católica, que adolecen de falta de libertad, es por lo que sufrí un proceso doctrinal en Roma y fui sancionado.

Esta visión libertaria, que nace del bagaje mismo de la fe, rompe con el monopolio que el marxismo tenía de las utopías revolucionarias. Un cristiano puede ser revolucionario. Más aún: esta idea libertaria libra al cristianismo del cautiverio conservador a que el orden capitalista lo había sometido, convirtiéndolo en un enemigo permanente del marxismo y de las prácticas transformadoras. El debate teológico en torno a la teología de la liberación es irrelevante. En realidad oculta el debate real, que es un debate político: ¿de qué lado se sitúa el cristianismo en el equilibrio de las fuerzas históricas hoy: del lado de los que quieren mantener el orden, porque les beneficia, o del lado de los que quieren cambiarlo, porque castiga demasiado a los pobres? Las iglesias nuevas del Tercer Mundo, en su mayoría, han comprendido: si no estamos del lado de los condenados de la tierra, somos enemigos de la humanidad misma; perdiendo a los pobres perderíamos también a Dios y a Jesucristo, que hicieron una opción por los pobres. Y con ello perderíamos también toda relevancia histórica.

Mientras haya oprimidos en este mundo, habrá espíritus atentos que se empeñen en la lucha por la libertad. Y harán del cristianismo no un «totem» legitimador de los poderes elitistas de este mundo, sino una mística de liberación para los muchos oprimidos. Los que reflexionen sobre esta práctica estarán haciendo teología de la liberación.

¿Qué futuro tienen los ideales socialistas?

Desde nuestra perspectiva, la de las víctimas, respondemos: las inquietudes que hace 200 años hicieron surgir el socialismo perduran todavía e incluso se han agravado a nivel mundial. Para los pobres, para los que son mantenidos en el subdesarrollo, para la democracia social, para los derechos humanos como derechos a partir del derecho a la vida y a los medios de vida para todos, no hay salvación dentro del capitalismo. En América

Latina, el capitalismo, con elecciones o sin elecciones, no es democrático. Cuando las élites perciben que el orden capitalista está en peligro, llaman a los militares, y éstos, para salvar el capitalismo, violan todos los derechos personales, sociales y políticos.

Debemos buscar otra esperanza. Y volvemos al sueño socialista. La crisis de un tipo de socialismo no va a ser capaz de destruir tan nobles y humanitarios ideales.

Los ideales socialistas están enraizados en los sustratos más profundos de este animal político que es el ser humano. Ahí se alimentan peligrosas utopías. Fuera del poder hegemónico, y purificado de los vicios de su cristalización histórica, el socialismo democrático encontrará, ciertamente, su lugar natural en las naciones periféricas y oprimidas del Tercer y Cuarto Mundos.

Yo diría más: los problemas humanos se están mundializando progresivamente. Las soluciones deberán ser igualmente mundiales, es decir, han de ser fruto, cada vez más, de un inmenso proceso de socialización y democratización que tendrá también su dimensión ecológica y cósmica. Debemos aprender a convivir con las piedras, las plantas, los animales y las estrellas como nuevos ciudadanos de la ciudad humana.

El socialismo, que por su propia naturaleza hace de lo colectivo el eje de su articulación, podrá significar la gran alternativa de la humanidad naturalizada que decidió sobrevivir en un espacio de fraternidad y de sororidad.

Me niego a pensar que los seres humanos estén condenados a explotarse mutuamente, a vivir obsesionados por la acumulación a costa de la miseria de otros, a ser egoístas.

A la búsqueda de una modernidad alternativa e integral

Innegablemente, la caída del llamado campo socialista, la inauguración de la *glasnost* y de la *perestroika* y el final de la guerra fría han provocado una crisis en el proyecto de transformación de la sociedad. Sentimos la crisis en los intelectuales de izquierda, y la perplejidad en los movimientos de base popular. Simultáneamente, es inocultable el júbilo de los agentes

del sistema capitalista. Se sienten triunfantes, pues —dicen— la historia nos dio la razón. El gran tema es el mercado. Todo pasa por él. El mercado es la gran realidad total. Es la nueva divinidad. Quien queda fuera del mercado no existe. Quien no se establece en el mercado, debe desaparecer. Se habla del final de la historia. ¿De qué historia? El mito europeo es hablar de modernidad y posmodernidad. No sólo se da ya una transnacionalización, sino que está en curso la mundialización como planetización del proceso productivo y del sistema de comunicación y de intercambios. Nadie habla ya de imperialismo. Pasó de moda.

Pero ¿qué es lo que ocurre realmente? ¡Que tenemos un nuevo imperialismo! Lo digo sin rebozo. Es el nuevo imperio de aquel tipo de racionalidad, de desarrollo y de sentido de la vida que se forjó en el vientre de la clase burguesa con el advenimiento de la modernidad, y que hoy se extiende a todo el planeta.

¿Cuál es la alternativa para el desarrollo, sino llevarlo hasta los confines más recónditos de la Amazonía, de la India o de Polinesia? La misma lógica que destruyó las culturas-testimonio de América Latina en el siglo XVI continúa su obra devastadora hoy día. El proyecto colonial ibérico, en 80 años, de 1519 a 1595, redujo la población de México, de 25.200.000 habitantes, a 1.375.000. Fue el mayor genocidio de la historia, en la proporción de 25 a uno. Escuchemos el testimonio del profeta maya Chilam Balam, de los primeros años de evangelización: «Los colonizadores vinieron a enseñarnos el miedo; vinieron a marchitar las flores; para que únicamente la flor de ellos viviese, destruyeron nuestras flores».

Hoy, en nombre de la modernidad, nuestros gobiernos latinoamericanos actualizan la lógica de la dominación mediante los grandes proyectos de las multinacionales japonesas, alemanas, italianas y norteamericanas. Por eso, por esa deuda externa impagable, continúan las muertes. Sólo en Brasil mueren de hambre 1.000 niños por día. Nunca hubo tanta hambre y tantas muertes prematuras como hoy día, por el desempleo, los bajos salarios, las enfermedades y la violencia en las relaciones sociales. Decenas de naciones indígenas están desapareciendo.

Así perderemos para siempre formas de humanidad de las que tanto necesitamos.

Bien nos recordaba uno de nuestros indigenistas, Villas Bõas: si pensamos que el sentido de nuestro paso por la tierra consiste en acumular riqueza, no tendremos nada que aprender de nuestros indígenas. Pero, si buscamos integración entre las comunidades, una alianza de paz con la naturaleza y un equilibrio entre la producción y el placer, entonces tendremos lecciones sabias que aprender de nuestros indígenas.

No estamos contra la modernidad en las dos configuraciones históricas en que cristalizó: la modernidad burguesa que creó la sociedad industrial, el mercado libre y el consùmo, así como la democracia liberal-representativa, por una parte, y la modernidad proletaria que inauguró un nuevo sujeto histórico en la hegemonía de la sociedad, los trabajadores y el proyecto del socialismo, hoy en descomposición en su versión marxista-leninista, por otra. Estas dos formas de modernidad se antagonizaron durante decenios. Hoy hace falta construir una convergencia. Nosotros postulamos una modernidad alternativa e integral que incorpore el inmenso caudal de ciencia y de técnica (fruto de la modernidad burguesa), con democracia social, en beneficio de toda la humanidad (el sentido de la modernidad proletaria), en una consciencia ampliada de un destino común a toda la humanidad.

Para que esto llegue a ser realidad necesitamos una nueva revolución mundial. ¿Quién habla hoy de revolución en el primer mundo? Esa palabra está en el limbo de los pensadores políticos y de los jefes de partido. Es moneda que no tiene ya curso. ¿Y por qué lo iba a tener? ¿Por qué poner en riesgo nuestro bienestar, después de tantas guerras —nos dicen los militares del primer mundo, muchos de ellos de la izquierda arrepentida? La idea de revolución ha sido depositada en el museo arqueológico de la política. Sin embargo, a pesar de este desprestigio, hay que hablar de revolución como exigencia de la miseria de las grandes mayorías.

Pero el primer mundo no tiene suficiente pólvora como para encender la idea de una nueva revolución, que hoy debería ser de amplitud universal. Perdón, si lo digo sin pelos en la lengua: por ahí no pasa la esperanza. La esperanza reside en la

reproducción del bienestar actual y en el mantenimiento de un desarrollo garantizado. Por tanto, es un pensamiento del sistema vigente, y no de su posible alternativa. El pensamiento del sistema, por más progresista que sea, es siempre políticamente conservador. Y ser conservador, hoy día, implica aceptar que la mayoría de la humanidad, que está fuera de la modernidad y sus beneficios, sea condenada a la exclusión e incluso a la muerte.

¿Podemos hacer de India, de China o de América Latina lo que hoy son Alemania o Italia? El modelo de desarrollo y de sociedad imperante allí hoy día no es universalizable. Y, sin embargo, debemos sobrevivir como humanidad. Para eso se hacen las necesarias transformaciones mundiales profundas, que pasan por un nuevo orden económico, por un nuevo régimen de propiedad, por unas relaciones sociales y ecológicas distintas, por un nuevo humanismo.

El baricentro del mundo: los dos tercios pobres

¿Quiénes son los portadores de nueva esperanza? Los pobres, colectivos y conflictivos. Los pobres del mundo están condenados a ser históricamente el humus de una nueva esperanza. No tienen en eso ningún mérito. Es su misión histórica, que ha de ser realizada en nombre de todos y en beneficio de la humanidad entera. Sólo ellos están en posibilidad de soñar. El presente no les pertenece. Su pasado es el pasado de sus señores, pasado que ellos tuvieron que internalizar. Sólo les queda el futuro.

Quizá parezca extraño que hable de sueños y utopías. Pero sí, necesitamos rescatar la eminente importancia social del sueño, de la fantasía creadora. Ella es, al decir de Pascal, la loca de la casa. Pero esta loca no se opone a la razón. Al contrario, representa una razón mayor, una razón no domesticada dentro de los sistemas y no controlada por el poder. Podemos decir que la razón moderna está cautiva en las mallas del poder económico y político. Es por la fantasía como la sociedad y los oprimidos consiguen trascender la prisión y entrever un mundo distinto de este mundo perverso que les niega participación y

vida. Esta fantasía está ligada a los hambrientos, a los enfermos, a los oprimidos por mil cadenas. Esta fantasía tiene su sujeto histórico: el conjunto de las fuerzas que componen el universo de los dos tercios de marginados y de socialmente prohibidos. Desde la periferia gritan hacia el centro. Quieren que disminuyan las distancias, que haya un mínimo de equidad, sin la que dejamos de ser humanos, y que se llegue a superar el dualismo entre el norte y el sur, entre ricos y pobres, en la dirección de una humanidad que finalmente se reconcilie consigo misma.

Éstos son los sueños de los oprimidos. No sueñan con ser grandes potencias y dominar a los demás. No sueñan con un consumo desenfrenado y —por eso— insolidario. Sus sueños están ligados a las estructuras básicas de la vida y de la reproducción de la vida en cuanto vida humana; ligados, por tanto, al trabajo, a la salud, a la vivienda, al ocio mínimo, a la cultura necesaria para la comunicación humana. Ahora bien, tales bienes mínimos podrían técnicamente ser accesibles a todos; si no lo son, es por falta de voluntad política mundial.

Hoy, con la superación de la confrontación este/oeste, capitalismo/socialismo, y con la trasposición de las relaciones norte/sur (países industrializados y ricos/países mantenidos en el subdesarrollo y pobres), se da la posibilidad de que el desafío mundial de los pobres constituya el baricentro de la política. Ellos constituirán ciertamente el punto de equilibrio del mundo, porque podrán significar la gran amenaza para cualquier sistema de exclusión.

Sería insoportable para cualquier ética asistir al agravamiento del dualismo mundial: de un lado, una creciente acumulación de medios de vida y de disfrute consumista ilimitado; de otro, la miseria y la desestructuración cada vez más avasalladoras de dos tercios de la humanidad. Si no se encuentran puentes de solidaridad y políticas de equilibrio mundial, los países opulentos se sentirán obligados a construir innumerables muros de Berlín para defender su sociedad de la abundancia contra la invasión de los hambrientos, que tocan a la puerta y quieren simplemente participar —al menos junto con los perros— de las migajas de los ricos epulones. Los cálculos dicen que, dentro de 20 años, el 13% de la población mundial se concentrará en los países ricos, y el 80% en los países pobres

del gran Sur. Si los pobres no son atendidos en sus necesidades mínimas, ¿qué garantía de paz y de disfrute habrá para los ricos?

Por eso, en vez de mundializar el mercado y las formas de acumulación, lo que hay que mundializar son otros hábitos culturales de solidaridad, de compasión colectiva para con las víctimas, de respeto a sus culturas, de compartición de los bienes, de integración emotiva con la naturaleza, de sentimientos de humanidad y de misericordia para con los humillados y ofendidos.

¿Parece utópico? Lo es. Pero lo utópico pertenece a la realidad. No es una huida de la realidad, sino el descubrimiento de que no estamos en el fin de la historia; el descubrimiento de que la historia está siempre abierta y de que es posible una convivencia más feliz. El ser humano, hombre o mujer, no es hijo o hija de la necesidad esclavizadora, sino de la alegría liberadora. Es deseando lo imposible como nos abrimos a la concretización de lo posible.

Los antiguos romanos alimentaban un ideal ecuménico: poder conferir a todos los habitantes del imperio, griegos o bárbaros, la dignidad de ser un día ciudadanos romanos, con las ventajas sociales que ello comportaba. Hoy debemos postular el reconocimiento de humanidad a todos los habitantes de la tierra, porque la gran mayoría de ellos es tratada como no-personas —por el hecho de haber llegado tarde al tipo de desarrollo que Occidente inventó— y considerada como un cero a la izquierda en el mercado.

Para que eso llegue a ser realidad se hace urgente una *glasnost* y una *perestroika* en el capitalismo. ¿Qué calidad de vida produce? ¿Qué tipo de democracia proyecta? ¿Aquella que se aísla en las instituciones políticas, en el voto, en el campo de los derechos, pero que no entra en la esfera de la economía, protegida por el equívoco de la libre iniciativa y por el mercado? La democracia liberal acaba en la puerta de la fábrica. La propiedad privada está desprovista de sentido del bien común.

Pienso que la mundialización del destino humano plantea la urgencia de abordar una cuestión todavía más fundamental que el socialismo mismo: la cuestión de la democracia. La democracia, no sólo como una forma de gobierno, sino como un

espíritu y un valor universal. Por ese camino será posible visualizar un futuro para la humanidad. La democracia, tal como está siendo pensada en tantos círculos latinoamericanos, se fundamenta en la articulación y la coexistencia de cinco fuerzas fundamentales: la participación, la solidaridad, la igualdad, la diferencia y la comunión.

Antes que ninguna otra cosa, importa garantizar la *participación*. Más que buscar directamente una sociedad igualitaria, se busca hoy una sociedad participativa a todos los niveles posibles. La participación no se reduce a una integración en el *status quo,* sino que incluye la participación en la creación de nuevas relaciones y en la invención de lo todavía no experimentado.

En segundo lugar, es importante la *solidaridad* a todos los niveles, especialmente en la perspectiva internacional: es la capacidad de incluir a los otros en el propio interés y entrar en el mundo del diferente, para fortalecerlo, especialmente a aquellos que la vida y la historia ha castigado, los más necesitados.

En tercer lugar, como efecto de la participación y de la solidaridad, surge una mayor *igualdad social.* Las sociedades históricas están marcadas por la desigualdad y por la exclusión. En la medida en que las personas participan y viven la solidaridad, emergen relaciones más simétricas y, por eso, más humanizadoras.

En cuarto lugar, urge reconocer, promover y defender las *diferencias*. Ellas son la riqueza de cada individuo y de las culturas. Excelente es la samba, pero junto a ella está la chanson, el country, el rock, la ópera, el canto gregoriano y la sinfonía. ¿No sería una desgracia que decidiéramos que la música legítima fuese el heavy metal? La diversidad de géneros musicales constituye la riqueza de la música. La participación y la valoración de las singularidades hace que las diferencias no degeneren en desigualdades y discriminaciones. El modo de pensar y de obrar capitalista tiende a enfatizar las diferencias hasta convertirlas en desigualdades. El socialismo, por su parte, tiende a abolir las diferencias, porque las ve como desigualdades, y a homogeneizarlo todo, matando la creatividad.

Por último, debemos subrayar la *comunión*. La comunión es la capacidad de establecer relaciones intersubjetivas, de alimentar la espiritualidad, en el sentido que Gorbachov difundió

en sus intervenciones, como aprecio de las dimensiones éticas, estéticas, religiosas, que son factores constructores de la sociabilidad humana. La comunión es una categoría antropológica antes que religiosa. La comunión da cuenta de la trascendencia viva del ser humano, que no se agota en el teatro social, sino que se abre siempre de nuevo hacia arriba y hacia los lados en la construcción de sentidos nuevos de vida.

La construcción de la democracia se da en la familia, en la escuela, en la fábrica, en las asociaciones de clase, en las iglesias, en el Estado, en la sociedad. Es un proyecto siempre abierto e inacabable. Queremos una humanidad más digna de la vida y más sana. Por eso queremos más democracia. Con más democracia, construida sobre las fuerzas poderosas, podemos creer en un futuro más esperanzador para los oprimidos del mundo y para todos.

Los pobres gritan. Es su fuerza y su derecho. ¿Quién escucha hoy el clamor de los oprimidos que sube del corazón de la tierra? Necesitamos una revolución mundial en nuestras mentes, una revolución mundial en nuestros hábitos, una revolución mundial en nuestras sociedades, para que este clamor sea efectivamente oído y atendido.

Si las iglesias cristianas y las religiones tienen hoy alguna relevancia social, consiste exactamente en eso: en no permitir que permanezcamos sordos al clamor de los oprimidos; en hacer que ese clamor sea llevado a todos los foros mundiales y conseguir que encuentre cajas de resonancia para que pueda ser escuchado con eficacia. La teología de la liberación, dentro de la cual me inscribo, trata de contribuir a ello. Asume solidariamente el lugar del pobre. Denuncia con los pobres la perversidad de la pobreza. Se asocia a las luchas de los pobres contra la pobreza, no en dirección de la riqueza inicua, sino en dirección de la justicia. El sueño no reside en una sociedad pobre ni en una sociedad rica, sino en una sociedad fraterna, justa, solidaria, democrática y sensible al misterio que atraviesa la existencia humana y la totalidad de la creación. Ese sueño puede ganar un poco de realidad. Si soñamos solos, será una ilusión. Pero, si soñamos juntos, como dice una canción de las comunidades de base, es una señal de solución.

Entonces, compañeros, vamos a soñar juntos, a soñar deprisa, a soñar en comunidad.

12
Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad

Jose M.ª VIGIL

1. La opción por los pobres (OP) *no es un tema teórico*. Es la realidad la que lo plantea. El mundo real está marcado por el signo de la desigualdad y la injusticia entre los hombres y entre los pueblos. Se trata de una de las dimensiones más profundas y conflictivas de la realidad, que atraviesa permanentemente la historia.

2. En esta realidad marcada nacemos y somos invitados a desarrollarnos como personas, como en una *circunstancia inevitable que nos constituye*. Construir la vida al margen de ella es, sencillamente, construirla fuera de la historia real. No se puede construir una existencia auténticamente humana sin pronunciarse frente a ella.

3. Es necesario, ante todo, *abrir los ojos* a esa realidad: darse cuenta de que estamos en un mundo en el que las tres cuartas partes de la humanidad sobreviven malviviendo en la pobreza y la miseria, mientras unos pocos viven en islas de bienestar y hasta de opulencia; es preciso darse cuenta de que para la inmensa mayoría de la humanidad el simple hecho de sobrevivir diariamente es una difícil aventura.

4. Para ser persona realmente situada en este mundo se hace ineludible *definirse de cara a los pobres*. Más aún: la realidad es tan grave e injusta que la persona no sería realmente

humana si no comprometiera solidariamente su destino con el de estas mayorías oprimidas. No se puede encontrar un sentido valioso para la vida humana si no es desde la OP.

5. Ante la realidad injusta, muchas personas experimentan, en uno u otro momento de su vida, una profunda *indignación ética*. Esta indignación ética se convierte para muchos hombres y mujeres en la experiencia fundamental humana y religiosa de su conciencia moral. Se puede describir en su núcleo más fundamental como: el sentimiento de que la realidad de injusticia es tan grave que merece una atención ineludible; la percepción de que la propia vida perdería su sentido si fuera vivida de espaldas a la compasión y misericordia hacia los pobres; la elección de la Causa de los pobres como la Causa de la propia vida, como la Causa por la que vivir y morir; la decisión insobornable de consagrar la propia vida, de una forma u otra, a erradicar la injusticia.

6. Una indignación ética coherente debe conducir a la profundización del conocimiento de la realidad: a captar que la realidad no es transparente, sino ocultadora de los mecanismos de opresión. A echar mano de instrumentos de análisis y tratar de conocer las raíces de la injusticia. A descubrir que la injusticia mundial no es casual, sino causada; no es fatal, sino solucionable; no es natural, sino histórica; no es inocente, sino pecaminosa. Adquirir una *conciencia crítica* forma parte de los deberes de la persona humana hacia sí misma (su propia realización) y hacia los demás (para un servicio más efectivo y realista).

7. Los pobres han de ser descubiertos como una *realidad colectiva* (no una mera suma inorgánica de individualidades), *conflictiva* (dialéctica, causada, víctima de injusticia) y *alternativa* (con un proyecto social propio). Los pobres pueden dejar de ser masa y convertirse en «pueblo», en sujeto histórico, por la toma de conciencia de sí mismos y la asunción de su propio destino.

8. La realidad no es homogénea. Tiene *lugares sociales y perspectivas diferentes*. El lugar que ocupamos en la realidad marca nuestra percepción y hasta, de alguna manera, nos constituye. No se piensa ni se actúa igual desde una choza que desde un palacio. El lugar social de los pobres es un punto de vista que da una perspectiva más fecunda para contemplar la historia,

la realidad, sus mecanismos y el sentido de la vida. Optar por los pobres significa una ruptura epistemológica.

9. Optar por los pobres implica *optar por el «lugar social» de los pobres,* mirar la realidad y la historia desde la perspectiva de los pobres, defender sus intereses, optar por su Causa, asumir su destino, querer hacer valer efectivamente el peso de la propia vida —por pequeño que sea— a su favor en el juego de la correlación de fuerzas de la sociedad. Esto puede comportar la exigencia de realizar algún «éxodo» (mental, afectivo, cultural, político o incluso físico). Puede significar para algunos una ineludible traición a su propia clase.

10. Optar por los pobres implica sumarse a su propio protagonismo, aceptándolos como *sujetos de su propio destino* y no ya como beneficiarios de una acción asistencial. Dejar de vivir «para» los pobres desde un ámbito de referencia que no es el de los pobres, y pasarse a su terreno, a sus filas, sumándose a su proyecto. No para dirigirlo, sino para apoyarlo, para ponerse a su servicio. Pasar a vivir ya «con» los pobres, en comunión de lucha y de esperanza. Significa, pues, optar por los pobres rebeldes y organizados, los pobres que salen de su alienación histórica para pasar a ser sujetos de su propia historia.

11. Una OP madura y completa incluye optar *geopolíticamente* dentro del conflicto histórico que enfrenta a los pueblos (empobrecidos, sometidos u obligados a la dependencia) con el sistema de dominación imperial. Optar geopolíticamente significa no aceptar ya vivir desorientadamente, sin coordenadas geopolíticas, sino orientar la propia vida, el trabajo, la profesión, el corazón, los intereses, la solidaridad... con una brújula certera que indique constantemente el Sur de los pobres, siempre sobre el terreno concreto de las coordenadas geopolíticas, nunca sobre las nubes de una universalidad abstracta ajena al espacio y al tiempo históricos.

12. Optar por los pobres implica salir de la ingenuidad, de la pasividad, de la indiferencia, y *pronunciarse ante la historia:* tomar postura, definirse e intervenir en el drama mayor de la historia. No pasar de largo, desapercibido, entretenido o alienado en tareas superficiales o accidentales. No gastar la vida en tareas que no son las más oportunas, urgentes y eficaces de cara a la liberación de los pobres.

13. Si se entiende en su sentido complexivo y amplio, englobando todas sus dimensiones (ética, política, geopolítica y religiosa), la OP bien puede expresar y encarnar la *opción fundamental* de la persona humana.

14. A lo largo de la historia, dentro y fuera de las religiones convencionales, la OP ha sido y es para muchos hombres y mujeres una *verdadera experiencia religiosa,* incluso en el planteamiento más moderno del ateísmo formal. La indignación ética ante la pobreza y la injusticia, vivida en referencia a la propia opción fundamental de la persona, es en sí misma de naturaleza religiosa, porque llega a expresar en la conciencia personal los valores absolutos de la fraternidad y la justicia, por los que la persona se siente juzgada y a los que presta existencialmente una adoración reverente...

15. La experiencia fundamental de la revelación bíblica veterotestamentaria *coincide con esta experiencia religiosa universal:* el Dios bíblico se reveló originalmente como una indignación incontenible ante la opresión que sufría el pueblo de Israel, indignación que le hizo hacerse presente en la historia y declarar el carácter absoluto de la fraternidad y la justicia.

16. El Dios bíblico se reveló originalmente en el acto histórico de suscitar la formación de un pueblo liberado, formado por campesinos marginados y oprimidos bajo el feudalismo cananeo y el imperialismo egipcio. El Yahvé bíblico se reveló y fue conocido originalmente en ese acto de liberación de los oprimidos. *Israel se constituyó en la opción de Dios por los pobres.*

17. El *Yahvé bíblico es el Dios de los oprimidos marginados* («apirus») que se alzan para liberarse de la opresión del sistema que tiene a Baal por Dios. Inspirados por Yahvé, los campesinos rebeldes se alzan contra Baal y su sistema feudal-imperialista, para construir un nuevo sistema de fraternidad según el «proyecto de Yahvé», un sistema igualitario y fraterno donde la explotación no sea posible.

18. A partir de la *experiencia paralela del grupo mosaico en Egipto,* la teología del éxodo dio expresión teológica a esta revelación constitutiva original: Yahvé es el Dios que escucha el clamor del pueblo, que se hace presente en la historia para

librarlo de la esclavitud, que le incita a liberarse, que le abre con su promesa un espacio para construir el futuro, que tiene un proyecto de fraternidad sobre la historia y no tolera se adore a otros dioses propiciadores de la injusticia y la opresión.

19. El *mandamiento de no tener otros dioses* se traduce en elegir como Dios únicamente al Dios bíblico y no querer adorar a ninguno de los otros dioses, los que no salvan de la esclavitud, los que no liberan, los que no escuchan el clamor de los oprimidos, los que alienan a los hombres apartándolos de la historia y de sus hermanos. La tentación constante de Israel consistiría precisamente en adorar a otros dioses abandonando el proyecto de fraternidad y justicia. Los profetas se alzarán simultáneamente en defensa del pobre y en reivindicación de la fidelidad a Yahvé, porque «conocer a Yahvé es practicar la justicia».

20. El *concepto de Dios no es ajeno al conflicto histórico.* El concepto mismo de Dios, por su propio carácter absolutizante, incluye en sí mismo la referencia a un ordenamiento social que incluirá por sí mismo la relación entre pobres y ricos. Toda imagen de Dios, consciente o inconscientemente, determina y legitima un determinado tipo de relaciones sociales. En ese sentido, toda imagen de Dios empalma con los intereses de uno u otro de los grupos humanos en conflicto. Aun el Dios pretendidamente apolítico y puramente espiritual tiene repercusiones políticas, sociales y económicas (por omisión, por connivencia o por apoyo tácito)

21. El Dios bíblico está explícitamente comprometido por una OP. Y lo está esencialmente, es decir: la parcialidad hacia el pobre no es una de sus características accidentales o subsecuentes, sino que deriva de su misma naturaleza, tal como nos ha sido revelada. *La OP es esencial al Dios bíblico.*

22. Optar por el Dios bíblico implica necesariamente optar por los pobres. La OP consiste, en primer lugar, en imitar a Dios, compartir con él la compasión y la misericordia que le son esenciales. Por eso no es una opción simplemente ética, ni solamente religiosa, sino «teologal». La OP tiene un *fundamento teologal.*

23. La OP más explícitamente religiosa incluye *la experiencia de Dios en los pobres;* experimentar a Dios presente en

medio de las luchas históricas de los oprimidos; sentirse solidario con él en su lucha a favor de los pobres; rastrear todos los días las huellas, los signos, las voces, los gritos de Dios en la vida de los pobres; buscar a Dios donde él se encarnó: en el reverso de la historia, en la historia de los pobres, en los pobres de la historia.

24. Jesús se alza como un nuevo profeta, el *profeta definitivo,* que retoma el proyecto de Yahvé. Jesús hace de este proyecto de Yahvé su Causa, «el Reino de Dios», y lo presenta inequívocamente como anuncio a los pobres de la Buena Noticia de la liberación. En Jesús, Yahvé Dios vuelve a revelarse con toda su fuerza original como el Dios Padre parcial hacia los pobres que pretende un mundo de igualdad y fraternidad filial, la Liberación Total, incluso más allá de la muerte.

25. La OP en Jesús se revela desde su principio en la encarnación: en Jesús, Dios no se hizo genéricamente hombre, sino *concretamente pobre* e históricamente marginado, oprimido, perseguido, excluido, prohibido, excomulgado, capturado, condenado, ejecutado. «En el vientre de María, Dios se hizo hombre; y en el taller de José, Dios se hizo también clase». Dios, en Jesús, se hizo *servidor,* porque sólo desde los servidores se puede desmontar el ídolo de la opresión y del egoísmo.

26. *Jesús se identifica con el pobre* hasta el punto de constituirlo en el único sacramento universal necesario y en criterio escatológico de salvación (Mt 25,31ss). Jesús, en la línea de los profetas, desacraliza la religiosidad judía, centrando el culto y la adoración «en espíritu y en verdad» de Dios en el anuncio y construcción del Reino mediante la práctica del amor.

27. La OP es una práctica de *seguimiento de Jesús:* es querer continuar su lucha. Hacer lo que él hizo. Asumir su proyecto. Dar la vida por la misma Causa por la que la dio él. Gastarse y desgastarse como él por acercar hacia nosotros el Reino, el proyecto de Dios, buena noticia para los pobres, salvación para todos los hombres.

28. La parcialidad de Dios hacia el pobre expresada en Jesús suscita el *conflicto* con los intereses de los enemigos de la Causa de los pobres. Jesús mismo es víctima en la cruz de esa conflictividad y anuncia a sus discípulos su inevitable participación en esa misma cruz.

29. Optar por los pobres significa también *asumir la cruz* que Jesús anunció como derivada de su seguimiento. Soportar la cruz de la conflictividad misma que soportó Jesús. Aceptar la cruz que los poderosos imponen al que lucha contra la cruz impuesta a los humildes y a los pobres, a aquel que proclama *la verdad y denuncia la mentira, a los pobres que toman con*ciencia de su situación y luchan decididamente por liberarse.

30. La OP, como la fe, muestra *su madurez y su profundidad* en la medida en que no se apoya en intereses egoístas, en teorías explicativas o en motivos estratégicos, sino únicamente en el amor a todos los hombres y en el amor a Dios, que los amó primero. La fidelidad a la OP en tiempos de crisis y de oscuridad es una participación en la *fidelidad* de Jesús, que se mantuvo fiel a su opción por el Padre y por los pobres aun en el fracaso de la cruz, ante el triunfo del Templo y del Imperio.

31. La resurrección de Jesús es, en la fe, la garantía del *triunfo escatológico* de Dios y del hombre en el Mundo Nuevo que esperamos y que apasionadamente tratamos de ir construyendo en la Historia.

32. La *identidad cristiana* no estriba en la aceptación intelectual de unos dogmas o creencias, ni en el cumplimiento moralista de una ley, sino en la realización efectiva de la voluntad de Dios como una tarea histórica: la construcción del Reino de Dios, de ese proyecto de Dios que es Buena Noticia para los pobres. Así, ser cristiano, seguir a Jesús, lleva consigo ineludiblemente una dimensión de parcialidad hacia los pobres, con toda la dimensión de politicidad que siempre ha acompañado a esta parcialidad en la historia.

33. La no parcialidad hacia el pobre, o incluso la parcialidad hacia los ricos, no es sólo uno de los defectos en que puede incurrir la vivencia cristiana, sino una *negación de su propia esencia.*

34. La realización de esta identidad cristiana concreta implica inevitablemente la *conflictividad,* puesto que es toma de posición dentro de un mundo de intereses encontrados y en conflicto.

35. La *tentación permanente de la Iglesia,* como la del pueblo de Israel, es la de dejar entrar subrepticiamente al dios Baal bajo la invocación cristiana, de forma que el mensaje bíblico y cristiano pierda su parcialidad y se convierta en legiti-

mador de hecho de sistemas sociales tolerantes para con la injusticia y la desigualdad, ya sea abiertamente o por la vía de los espiritualismos.

36. Siempre que la Iglesia cristiana no sea enteramente fiel al Reino, a este proyecto de Dios que la juzga, tendrá cabida dentro de ella con toda legitimidad *la vocación profética* que le recuerde su debida fidelidad al proyecto original. Cuando, bajo la invocación del Dios cristiano o del proyecto de Jesús, de hecho se introducen elementos o rasgos del Dios legitimador de la injusticia, las corrientes proféticas introducirán con su denuncia la conflictividad dentro de la Iglesia.

37. Fuera de la Iglesia hay Salvación. *Fuera de la Salvación no hay Iglesia.* Fuera de la Iglesia hay Reino. Fuera del «para el Reino» no hay verdadera Iglesia de Jesús. Fuera del «para los pobres» no hay «Buena Noticia».

38. La *unidad de la Iglesia es un valor del Reino* que debemos buscar con esfuerzo y entrega. No se trata, sin embargo, de una simple unidad material, sino de la unidad que Jesús deseaba para ella, a saber, la unidad en torno a la Causa de Jesús, en torno a las bienaventuranzas, a la buena noticia para los pobres. Fuera de la OP no sería cristiana la unidad de la Iglesia. Una unidad de la Iglesia que no fuera «por el Reino» no sería la unidad que Jesús quería.

39. Optar por los pobres implica aceptar también la *conflictividad en la Iglesia,* la reactualización de la persecución que las autoridades religiosas de su tiempo desataron contra Jesús por ser libre; por proclamar la parcialidad de Dios hacia los pobres sin someterse a las autoridades que lo querían impedir; por poner siempre la proclamación del Reino por encima de todo interés institucional religioso; por curar en sábado; por juntarse con los pobres y las prostitutas; por enseñar sin autorización, aunque con autoridad; por no aceptar ser asimilado por la institución; por no avenirse a una reconciliación con los fariseos ni con los enemigos del pueblo...

40. Optar por los pobres es una *aportación a la conversión de la Iglesia,* a su conversión al Reino, a la consecución de su unidad verdadera, aunque este aporte a la unidad pueda ser demonizado por otros como destructor de la unidad, conflictivo, etcétera.

13
Apéndice pedagógico

José M.ª VIGIL

Ofrecemos aquí una guía para tratar pedagógicamente en grupo los estudios presentados en este libro. El animador del grupo preparará concretamente la sesión de trabajo. En esta guía sólo pretendemos ofrecerle sugerencias que él deberá escoger, rechazar, ampliar, sintetizar o reelaborar.

Aunque los estudios de este libro han sido puestos en un determinado orden, cada grupo puede escoger el orden que pedagógicamente le sea más eficaz.

1. Opción por los pobres. Síntesis doctrinal (J. LOIS)

Este primer estudio trata de plantear una visión de conjunto de la teoría de la OP con ideas «claras y distintas». Este objetivo puede abordarse efectivamente al principio, como para hacerse con un marco claro de referencia en el que situarse mentalmente y eliminar de entrada posibles malentendidos o inexactitudes, o bien al final, cuando hayan sido abordados los diferentes aspectos parciales y se pueda hacer mejor la síntesis. El grupo ha de elegir entre ambas alternativas.

El texto se presta, más que ningún otro, a servir de guión de estudio, como si se tratara de un manual, por su ordenamiento y su claridad sintética. Así puede ser utilizado esta vez por los miembros del grupo: como un texto que estudian particularmente en su casa y luego revisan comunitariamente.

En esta revisión se puede hacer una crítica:

—¿Es efectivamente un texto claro? ¿Qué puntos le han quedado a cada uno oscuros? (Tras poner tales puntos en común, los miembros del grupo tratan de aclararse mutuamente respondiendo a las dudas de los demás).

—¿Está bien sistematizado? ¿Qué críticas le haríamos en este sentido? ¿Qué podríamos mejorar?

—¿Ilumina este texto nuestra realidad? ¿En qué? (Esto supone que los miembros del grupo comparten la conciencia de una situación más o menos común).

El grupo puede profundizar en el texto subrayando los puntos que le hayan resultado especialmente significativos. Nosotros sugerimos organizar una conversación-debate sobre algunos de los siguientes puntos frecuentemente polémicos:

- «Hacer la OP es un privilegio de los no pobres, porque los pobres no pueden plantearse hacer tal opción».

- «Dimensión política de la OP». ¿Es que política y religión se juntan aquí? ¿No son dos cosas independientes? ¿Qué significa aquello de «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»?

- ¿Quiénes son los pobres realmente? Porque hay muchos ricos (materialmente, en dinero y bienes materiales) que en realidad son bien pobres (de valores morales, de fe, de felicidad, de esperanza), mientras que muchos pobres son realmente felices y son ricos en esperanza, en religiosidad, en fe, en cualidades morales... ¿A cuáles de estos pobres y ricos se dirige la OP? (Tema de los destinatarios de la OP)

- OP y nueva experiencia política. (Si los miembros del grupo han podido experimentar efectivamente una nueva experiencia a partir de su OP, se puede compartir esta nueva experiencia política, las transformaciones que han sentido en su itinerario biográfico personal).

- A un nivel más teórico, para los grupos que busquen una profundización más exhaustiva, intelectualmente hablando, puede ser interesante abordar el tema múltiple de los «contenidos», los «niveles» y las «motivaciones» de la OP. El texto de Lois presenta cuatro elementos de contenido, tres niveles de

significación y cuatro motivaciones: ¿satisfacen al grupo? ¿Están ahí todos los elementos, niveles y motivaciones que tiene una realidad tan plurifacética como la OP? ¿Están debidamente diferenciados y ordenados? ¿Propone alguien algún otro elemento, nivel o motivación? Justificar en cada caso la propuesta, y debatirla debidamente.

- (Si al grupo, por su composición de creyentes e increyentes, o por el ambiente en que se mueve, le resulta relevante): el tema de la vivencia cristiana y/o no cristiana de la OP. ¿La OP es una realidad cristiana o no cristiana? ¿Hace falta ser cristiano para optar por los pobres? ¿Añade algo la fe cristiana a la OP o no añade nada?

El animador del grupo puede sugerir que el texto también puede ser aplicado a la vida personal, como un texto sobre el que hacer examen u oración. Se prestan a ello especialmente los textos referentes a la multiplicidad de aspectos de la OP (los diversos elementos de contenido, los diferentes niveles de significación, las diversas motivaciones...). El individuo puede preguntarse personalmente, en la oración, si es consciente, si vive a fondo toda la riqueza de la OP, o si se queda inconscientemente en sólo algunos aspectos parciales. Aunque cada uno tenemos nuestra gracia y nuestras motivaciones personales, es importante hacerse consciente de la riqueza siempre mayor de las realidades de gracia que vivimos.

Señalemos finalmente que este estudio de Julio Lois puede complementarse consultando su libro (del cual el texto que nos ocupa es una síntesis parcial y muy apretada): *Teología de la Liberación: Opción por los pobres,* IEPALA, Madrid 1986, 506 pp. Existe también una edición centroamericana, a cargo del DEI de San José de Costa Rica, de 1988.

2. La opción por los pobres y el Dios bíblico (J. PIXLEY)

Después de presentada la síntesis doctrinal, este texto de Jorge Pixley trata de profundizar en el fundamento que la OP tiene en la Biblia y en el Dios bíblico.

Al respecto nos podemos hacer varias preguntas. El animador del grupo puede decidir si el grupo se las plantea antes o después de leer el texto de Pixley.

- Nuestro encuentro con la OP: Cada uno puede contar —en la medida en que lo recuerde— cuándo se encontró con la fórmula «opción por los pobres» y cuándo se encontró con la OP como realidad. Compartir estas experiencias. Comentarlas.

- ¿Tuvo algo que ver la Biblia en el descubrimiento de la OP? ¿Qué? ¿Cómo fue? ¿Qué textos se utilizaron? ¿Cómo eran explicados? ¿A qué experiencias prácticas llevaban aquellas reflexiones bíblicas?

- ¿O, por el contrario, nuestro encuentro con la Biblia en nuestra formación cristiana no nos indicó nada respecto a esta realidad de la OP (aun sin ese nombre)?

- El Dios de nuestra primera experiencia religiosa, ¿neutral e imparcial hacia cualquier hombre, para ser justo, o precisamente parcial hacia los pobres para ser justo? La imagen de Dios que nos fue transmitida en nuestra primera educación cristiana ¿hacía alguna referencia al tema de la pobreza, de los pobres? ¿Cuál? ¿En qué sentido?

- En la presentación de la Biblia que se nos hizo en nuestra formación cristiana, ¿entraban en consideración los aspectos sociopolíticos y socioeconómicos, la conflictividad histórica? Por ejemplo: en el caso del surgimiento de Israel, en la lucha de Yahvé contra los ídolos, en la vida de Jesús y la persecución y muerte de que fue objeto, etc.

Importante para el grupo puede ser centrar un debate en torno al tema que Pixley aborda: el nacimiento del pueblo de Israel. Pixley presenta una visión del tema relativamente reciente y no muy conocida habitualmente. Si no se tienen más datos al respecto, puede ser útil que algún miembro del grupo lo estudie y lo presente a los compañeros.

Sugerimos para ello la siguiente bibliografía del mismo J. Pixley: *Pueblo de Dios en la tradición bíblica,* «Concilium» 196 (nov. 1984), es un artículo sencillo, accesible, que aborda el tema, aunque no se centra en él; también puede ser encontrada una exposición breve pero clara del tema en J. PIXLEY-C. BOFF, *Opción por los pobres,* Paulinas, Madrid 1986, pp 39-48; *Historia sagrada, historia popular,* DEI, San José de Costa Rica 1989, pp. 15-22 es un breve texto manual de historia

de Israel considerada desde la perspectiva de los pobres. Para una investigación exhaustiva, el texto fundamental es sin duda el de GOTTWALD, *The tribes of Yahweh,* Orbis Books, Nueva York 1979; traducción brasileña: *As tribos de Yahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto. 1250-1050,* Paulinas, São Paulo 1986, 932 pp.

Aunque no se haga este debate, es muy recomendable profundizar en la imagen de Dios que la Biblia nos presenta en los orígenes de Israel. Si no se dispone de información suficiente sobre el tema del nacimiento histórico del pueblo de Israel (cfr. la bibliografía anterior), podrá centrarse el tema en torno a los relatos del éxodo. Aunque en el primer caso nos basamos en la historia y en el segundo nos basamos en una teología, no hay contradicción, porque la teología del éxodo precisamente funge como expresión simbólica de la experiencia histórica real vivida en la tierra de Canaán por el Israel naciente.

Importa descubrir la imagen del Dios bíblico veterotestamentario: un Dios de la historia (que escucha el clamor de su pueblo, que se hace presente en la historia...), un Dios que actúa (Dios habla con los hechos, se comunica con la acción más que con teorías o doctrinas, invita a la acción en la historia...), un Dios liberador (que hace suya la liberación de su pueblo, que lo incita a la libertad, que lo conduce hacia el futuro...).

En el «conflicto de interpretaciones», todos sabemos que hay teologías que no se hacen eco de la parcialidad de Dios hacia los pobres. Más aún, hay teólogos que se esfuerzan por neutralizar esta parcialidad, como por ejemplo los teólogos del IRD («Instituto para la Religión y la Democracia» del Departamento de Estado de Estados Unidos). Puede ser iluminador para algún grupo concreto leer y analizar las obras o escritos de alguno de estos teólogos. Las más difundidas son las de Michael NOVAK.

3. Opción por los pobres y seguimiento de Jesús (J. SOBRINO)

Después de haber abordado el aspecto bíblico veterotestamentario, Jon Sobrino nos presenta el aspecto cristológico de la OP. El tema es más conocido, y probablemente será fácil al animador encontrar diversas formas de tratarlo en grupo.

Un ejercicio útil, sencillo y muy bíblico puede ser buscar textos del evangelio referentes a las afirmaciones de Jon Sobrino, ya sean textos que confirmen lo que él dice o textos que parezcan contradecirlo. Cada persona, tras la lectura y el estudio personal, busca esos textos rastreando directamente en el texto del evangelio. En la reunión de grupo, cada persona aporta sus textos y comentan entre todos. Es importante responder a las objeciones que parezcan presentar algunos textos.

Otra forma de tratar pedagógicamente este texto es centrarse en sus núcleos principales, o en algunos de ellos, y articular un debate o comentario sobre ellos. Sugerimos los núcleos que a nosotros nos parecen los principales y más fecundos (la comunidad concreta puede seleccionar o entresacar otros del texto de Sobrino).

Centralidad del amor y los pobres. Que el amor es el centro del mensaje de Jesús es claro y parece haber estado siempre claro a lo largo de la historia de la Iglesia. ¿Ha sido visto, sin embargo, ese amor siempre como relacionado con los pobres? ¿De qué manera? ¿Ha estado relacionado con la justicia? ¿Se ha considerado la justicia también como centro del mensaje cristiano? ¿Ocupan los pobres (y su liberación) un lugar central en el amor que se predica como central en el cristianismo? ¿Lo ocupaban en el cristianismo que se nos predicó en nuestra formación cristiana inicial?

Relación Dios-pobres. Sobrino habla de una «correlación trascendental». ¿Qué puede significar este concepto teológico? En todo caso, ¿cómo pensamos nosotros que es esta relación? ¿Es esencial, primaria, secundaria, irrelevante, semejante a la que Dios mismo tiene con todos los demás hombres...? ¿Qué puede querer significar la peculiaridad que se atribuye a esa relación? La imagen que yo personalmente tengo de Dios ¿tiene esa «correlación trascendental» con los pobres o es un Dios que puede ser invocado y adorado al margen de una relación con los pobres? ¿Tiene esa correlación trascendental con los pobres la imagen de Dios que se transmite en la catequesis, en la liturgia, en los demás campos de la vida eclesial? ¿Ocupan los pobres un lugar central en mi relación personal con Dios? ¿Es para mí la opción por los pobres un problema teológico o una cuestión «teologal», como dice Sobrino?

Quiénes son los pobres para Jesús. Sobrino afirma que son los «pobres socioeconómicos», y dice que la inmensa mayoría de los exegetas están de acuerdo. ¿Se da semejante acuerdo en tu grupo o comunidad? ¿Y en nuestra Iglesia local? Aportar testimonios al respecto (opiniones teológicas, textos de libros, testimonios de espiritualidad o de práctica eclesial...). Debatir las diferentes opiniones.

La visión que Jesús tenía de la pobreza. Es el tema del análisis social. Sobrino afirma que Jesús no podía tener una visión estructural, pero sí se daba cuenta de que la sociedad estaba dividida en diversos grupos sociales, y que «de la actuación de unos se sigue el tipo de vida pobre, miserable e indigna de otros». ¿En qué se diferencia esto de una visión estructural de la pobreza? ¿Qué es lo que Jesús no podía pensar entonces y que nosotros sí podemos pensar ahora, a finales del siglo XX? ¿Hay un análisis social en el evangelio?

La praxis. ¿Qué praxis realizó Jesús? ¿Quería Jesús cambiar la sociedad? ¿En qué lo podemos ver? Jesús se centró en la praxis de la palabra: ¿tiene que centrarse el cristiano en la praxis de la palabra? ¿Sería la praxis (las acciones concretas para incidir en una transformación social) un elemento esencial del cristianismo, del seguimiento de Jesús?

Conflictividad. ¿Cuál es, en definitiva, la causa del conflicto que provocó Jesús? ¿Fue algo accidental, fortuito, o propio y peculiar de Jesús como persona, o causado por aquella sociedad concreta... o fue un conflicto inevitable, propio del mensaje de Jesús, que se dará siempre que se repita la actuación de Jesús en cualquier sociedad humana concreta? En la formación cristiana que hemos recibido, ¿se nos ha señalado suficientemente el tema de la conflictividad de Jesús (por qué fue perseguido, por qué lo mataron)? ¿Qué relación tienen la conflictividad de Jesús y el conflicto social?

Universalidad y parcialidad. En varios lugares del texto habla Sobrino de ambas perspectivas complementarias. ¿Quedan claras? La Salvación ofrecida por Dios y su llamada ¿son para todos los hombres? ¿Son del mismo modo para todos los hombres? ¿Cuál sería la diferencia?

Conclusión. «Quien cree en el Dios de Jesús, por esencia, tiene que hacer la opción por los pobres». Debatir esa frase fuerte de Sobrino. ¿Estamos de acuerdo? ¿Por qué sí o por qué no? ¿Y en qué consiste esa opción?

4. Opción por los pobres y espiritualidad (P. CASALDALIGA)

El estudio de este aporte de Pedro Casaldáliga puede ser abordado en el grupo, como los demás textos, con unas cuestiones para ser debatidas. El animador podrá formularlas fácilmente teniendo en cuenta la «espiritualidad» de su grupo. En esta ocasión, sin embargo, queremos proponer unas actividades de grupo, más que unas cuestiones. Sean éstas:

Compartir la espiritualidad. Después de que el grupo haya tenido acceso al texto y lo haya leído, estudiado y/o meditado en un marco adecuado (el de una sesión de trabajo habitual del grupo puede no ser el más propicio), el grupo puede tratar de compartir la propia espiritualidad. Será conveniente encontrar un ambiente adecuado para que las personas puedan hablar con intimidad y confianza, y tiempo suficiente para poder expresarse y responder a las preguntas aclaratorias que los demás les formulen.

Cada persona tratará de compartir su espiritualidad intentando describir cuáles son las motivaciones más profundas de su vida, la roca en que se sostiene, la Causa por la que lucha, la esperanza de su vida... a la luz de la fe.

El grupo se podrá proponer subrayar especialmente lo referente a la opción por los pobres: qué es para mi, qué parte tiene en mi fe, en mi relación con Dios, en mi vocación, en mi esperanza, en mi compromiso, en mi lucha...

Formular un «examen de conciencia». En el texto, Casaldáliga aborda en una parte el tema de la «ascética y mística de la OP», señalando algunos elementos que podrían componer una ascética de la OP. El ejercicio consistiría en que el grupo elaborara su propia descripción de la «ascética de la OP». Se trata, lógicamente, de hacerlo en forma aplicada tanto a la realidad

en que vive el grupo o comunidad (primer mundo, tercer mundo, ambiente urbano, rural, etc.) como sus propias características (comunidad de vida, de apostolado, de trabajo, de formación...). Enumerar elementos que, a juicio de los miembros de la comunidad, reflejarían una práctica ascética conforme a la espiritualidad de la OP. El texto podría servir como guión para el examen de conciencia tanto de los miembros del grupo como del grupo en su conjunto.

Oración y opción por los pobres. El ejercicio consistiría en buscar entre todos las características que tiene la oración cuando se vive desde la espiritualidad de la OP. Por ejemplo: tener el punto de partida siempre en la realidad; tener el centro en el deseo de la llegada del Reino; no aceptar dualismo entre fe y vida; no aceptar dicotomía entre la historia real y la historia de la Salvación; etc. Esta búsqueda se debería hacer a partir de las propias experiencias de los miembros del grupo.

Celebración de la fe. En concreto, podría ser una celebración que diera cabida —o prolongara en la forma de celebración— a cualquiera de los tres ejercicios anteriores, o a los tres. En efecto, el ejercicio de compartir la propia espiritualidad puede hacerse en el marco de una celebración comunitaria. También puede utilizarse el guión elaborado sobre la ascética de la OP, o en la forma de examen de conciencia (para una celebración penitencial, por ejemplo). También puede hacerse una velada de oración preparada comunitariamente a partir del modelo de oración bosquejado por el grupo en su sesión de trabajo.

Para profundizar en la parte final del texto de Casaldáliga, que se centra en el tema de la Iglesia de los pobres, proponemos hacer un debate tomando como punto de partida alguna de estas frases fuertes del texto (u otras que el grupo pueda sentir más adaptadas):

—«Si decimos 'Iglesia jerárquica', con más razón podemos decir 'Iglesia popular'».

—«Hay quienes no quieren que el pueblo sea pueblo, que la Iglesia se haga pueblo, que el pueblo se haga Iglesia».

—«Una Iglesia burguesa ya no sería la Iglesia de Jesús».

—«Una vida burguesa es una vida estructuralmente pecaminosa».

—«No es posible pensar que el Evangelio sea para todos igual. Lo peor que se puede decir del Evangelio es que el Evangelio es neutro».

—«El rico, normalmente hablando, está excluido del Reino de los cielos. Sólo puede entrar en él si deja de ser rico».

5. Opción por los pobres: ¿preferencial y no excluyente? (J. M. VIGIL)

Este texto aborda el tema de las implicaciones ideológicas que la OP tiene en el campo del análisis de la realidad social.

Se puede, ante todo, tratar de *caracterizar los dos grandes métodos de análisis de la realidad* social. Para ello el grupo puede tratar de buscar materiales de estudio, información, etc., y después compartirlo en la sesión de trabajo. Se debería tratar de llegar entre todos a una descripción lo más clara y exhaustiva posible de los dos métodos fundamentales: sus características, su origen, sus máximos representantes, su filosofía de fondo, sus limitaciones, etc.

Otro gran tema a ser profundizado sería el de la *relación entre fe cristiana y análisis social*. En sí mismo, el análisis es un instrumento de conocimiento, que puede ser científico o no, pero que, en todo caso, no pertenece al ámbito de la fe ni de las verdades reveladas. Sin embargo, ello no significa que sea irrelevante para la fe, o que un cristiano pueda adoptar cualquier análisis indiferentemente. Éste es un punto que puede ser debatido por el grupo. Es importante que alguien prepare debidamente el tema para llevar ideas claras al plenario.

Un buen ejercicio de profundización mediante la aplicación práctica puede ser el de *analizar textos*. El grupo es enfrentado a textos escogidos de la literatura cristiana, sin que conozca quién es el autor ni cuál es la época y la tendencia que representa. El grupo, en debate, debe descubrir qué análisis social late debajo de ese texto. Es bueno que se escojan textos de literatura cristiana, de espiritualidad, de teología, de pastoral, etc., de forma que se vea claramente que aun en los textos más aparentemente asépticos hay una ubicación social y la presencia de alguna ideología.

El mismo ejercicio puede hacerse dejando al grupo que sea él quien seleccione los textos y los testimonios: a partir de la relación del grupo con otras corrientes religiosas y los diferentes movimientos espirituales, los miembros del grupo seleccionarán textos y testimonios y los presentarán al plenario comentándolos, analizando cuál es su análisis social, su interpretación de la realidad, el lugar social en el que se ubican. Los textos o muestras presentados no tienen por qué ser necesariamente «textos», sino que pueden ser preferiblemente testimonios, reflexiones, oraciones, hechos de vida, etc.

El tratamiento pedagógico de este texto puede ser la ocasión para que el grupo afronte la cuestión de cuál es su lugar social, cuál es el análisis de la realidad que utiliza y cuál el análisis de la realidad que subyace en su práctica comunitaria, etc.

Comentar y debatir, como resumen, la famosa frase «No se piensa igual desde una choza que desde un palacio».

6. Aspectos geopolíticos de la opción por los pobres (G. GIRARDI)

Sugerimos profundizar en unos cuantos grandes temas en los que nos introduce el texto de G. Girardi. Son éstos:

Tres niveles de la OP: ético, político y geopolítico. Definir cuáles son esos tres niveles. Concretar cuál es la diferencia gradual que se da entre ellos. Distinguir los diferentes pasos que median entre uno y otro. Poner ejemplos de personas, instituciones (también movimientos y grupos eclesiásticos), opiniones (también teologías y espiritualidades), etc. que creemos que están en uno u otro nivel (en el lado de los pobres o no), y debatir entre todos si tales ejemplos son ciertos o no, y por qué.

La OP como opción cultural. Describir la OP como opción cultural, como forma de ver el mundo, como perspectiva «epistemológica». Detectar en la forma habitual de ver el mundo y la realidad que tiene nuestra sociedad las huellas de la cultura de los poderosos: señalar rasgos concretos, lo más apegados posible a nuestra realidad diaria. Inventariar cuáles son a nuestro

juicio los rasgos de la cultura popular o de la forma de ver de los pobres. Aplicar esta diversidad «epistemológica» a diferentes problemas o temas que se debaten actualmente en nuestra sociedad concreta (aplicarlo, por ejemplo, también a la visión de los 500 años del «¿descubrimiento?, ¿encuentro?, ¿choque?, ¿conquista?...» de América, a la problemática de las etnias indígenas, a la crisis del socialismo, a las relaciones norte-sur, etc.)

Las dos interpretaciones del amor. Describir lo más exhaustivamente posible en qué consistiría el amor según la concepción asistencial o según la concepción participativa. Aplicar luego esa diferencia fundamental a la OP y a las más diversas áreas de la realidad humana y social: la visión de la historia, la pedagogía, la visión de lo que es la Iglesia, el sacerdocio, la eucaristía, etc.

El sentido de la vida y la opción geopolítica por los pobres. ¿Es cierto que el punto de vista de los pobres es más fecundo que el de los poderosos? ¿Es verdad que desde los pobres se ve mejor el sentido de la historia y, por tanto, el sentido de la vida? ¿Es cierto que la definición del sentido de la propia vida incluye definirse frente a los pobres histórica y geopolíticamente? ¿Hemos incorporado la OP al sentido de nuestra propia vida? ¿Lo hemos integrado al sentido de nuestra propia vida de fe (a nuestra concepción cristiana de la vida, a nuestra espiritualidad)?

También sugerimos todas las frases que hay en el texto de Girardi (las que más llamen la atención del grupo o toquen los temas que más necesita el grupo revisar) y constituirlas en tema de un comentario-debate. Nosotros sugerimos las siguientes:

«No se puede amar a los esclavos sin optar por ellos, sin enfrentarse al opresor y sin luchar contra él».

«Sin ser conscientes de ello, la gran mayoría de los cristianos están pensando, miran la historia, enfocan los problemas desde el punto de vista de los más fuertes, que muchas veces, a nivel de los problemas geopolíticos, quiere decir el punto de vista etnocéntrico, el punto de vista eurocéntrico».

«El kairós de la época actual es la posibilidad de redescubrir la realidad originaria, de volver a realizar este encuentro entre el proyecto de Yahvé y la pasión por la libertad, que está resurgiendo en la conciencia de los hombres y de los pueblos».

7. Opción por los pobres, conflicto social y amor a los enemigos (A. NOLAN)

El presente texto aborda un juego completo de temas en torno a la conflictividad de la OP. Sugerimos desglosar los diferentes temas, seleccionarlos y abordarlos según la preferencia y la necesidad de la comunidad.

La reconciliación. Poner en común primero la experiencia que tenemos de la utilización del tema de la reconciliación en nuestra situación social (si en nuestra sociedad no tenemos una experiencia adecuada, referir situaciones de otros lugares o países de los que conocemos alguna experiencia al respecto). En el caso que nos ocupa, ¿quiénes invocan la reconciliación? ¿Qué entienden por reconciliación? ¿Qué argumentación religiosa utilizan? ¿Cómo juzgamos la problemática concreta de esa reconciliación a la luz de las reflexiones de A. Nolan?

Los conflictos en la Biblia. Profundizar el tema a partir de lo señalado por Nolan. Presencia del conflicto en la historia de Israel, en la Biblia. Relación de Dios-Yahvé con el conflicto social. Los profetas y el conflicto. Jesús y el conflicto. Causas de ese conflicto. Actitudes correctas. Lecciones que extraemos para nuestra situación concreta.

Los conflictos estructurales y las personas. Profundizar en el tema de la diferencia entre lo individual y lo estructural. Subrayar la inevitabilidad de una participación de cada persona en la dimensión estructural de la sociedad. Distinguir entre la participación de las personas en el conflicto social estructural frente a su moral personal en su vida privada. Aplicarlo a nuestra realidad concreta: ¿Cuál es el conflicto social que vive nuestra sociedad y en el que nosotros mismos estamos implicados? ¿Cuáles son los grupos con intereses encontrados? ¿Conocemos casos de personas subjetivamente muy honradas y sinceras que, objetivamente, son enemigos de la causa de los pobres?

Amor a los enemigos y amor eficaz. De entrada, señalar el realismo de Jesús: su amor a todos no le hace negar la realidad de la existencia de enemigos; y nos invita a nosotros a amarlos, porque sabe que los tendremos, y así nos lo anuncia en el evangelio. La confrontación con los enemigos (como las «con-

troversias» de Jesús con sus enemigos) no tienen que ser fruto del odio, sino del amor. «Al opresor se le ama haciendo que deje de ser opresor». El enemigo de los pobres es enemigo de su propia humanidad: hay que ayudarle a liberarse. Aplicar todo esto a la realidad social concreta en que vive nuestra comunidad: ¿Cuál es el conflicto? ¿En qué lado del conflicto estamos? ¿Tenemos enemigos? ¿Los amamos? ¿Qué hacemos por ellos? ¿Los amamos al combatirlos?

También con este texto de Nolan se puede armar un comentario jugoso entresacando algunas frases llamativas, aptas para el debate. En la sesión plenaria se ponen en común esas frases y se debaten. Nosotros sugerimos algunas:

«De hecho, la única manera de amar a todo el mundo en una situación de conflicto estructural es tomar partido por los pobres y oprimidos. Fuera de esta opción, todo lo demás nos hace participar en la opresión y en la injusticia».

«El mandamiento del amor a los enemigos no tiene sentido más que si admitimos que verdaderamente tenemos enemigos y que son efectivamente enemigos nuestros».

«Los que sostienen y mantienen una distribución injusta de las riquezas y del poder son realmente enemigos nuestros. Son enemigos de todos. Son incluso enemigos de su propia humanidad».

«Debemos derribar los tronos, no para sentarnos nosotros en ellos, ni para que se sienten otros, sino para que ya no haya más tronos».

8. Opción por los pobres y crecimiento espiritual (A. NOLAN)

Este tema no es teórico, sino vivencial. Se refiere al «crecimiento espiritual» que experimenta la persona en su relación con los pobres. Probablemente habrá personas en el grupo que no podrán presentar al respecto una experiencia personal suficiente, pero, en todo caso, se enriquecerán abriéndose al conocimiento de este itinerario de crecimiento, muy común, por otra parte.

El itinerario del crecimiento. Un primer trabajo colectivo puede consistir en construir el esquema del «itinerario de crecimiento espiritual» que traza Nolan: ver sus cinco etapas, las características con que las describe el autor, la problemática que asigna a cada una de ellas. Una vez reconstruido este esquema, debatir su verosimilitud: ¿es lógico este itinerario? ¿Está bien planteada su problemática? ¿Introduciríamos nosotros alguna modificación? Justificarla, en tal caso.

Compartir experiencias vivas. Llamar a alguien que pueda compartir su experiencia de «crecimiento espiritual en contacto con los pobres» (lo cual no significa necesariamente una persona confesionalmente religiosa). Las experiencias de jóvenes miembros de «voluntariados civiles», misioneros, internacionalistas, trabajadores de la solidaridad, brigadistas, etc. podrán ser muy útiles a este propósito. Hacer las preguntas necesarias para conocer a fondo las experiencias que se propongan. Cotejar estas experiencias con el estudio de Nolan.

Autoexamen personal. Se trata de preguntarse cada uno dónde está en ese «itinerario»; si ya entró en el camino, cuáles son sus dificultades, qué pasos de solidaridad real con los pobres debe dar...

Autoexamen comunitario. Se trata de que el grupo (si tiene alguna entidad de comunidad estable) se pregunte cómo va su crecimiento espiritual en su relación con los pobres, si también atraviesa sus crisis y da sus pasos hacia adelante. Especialmente interesante puede ser preguntarse por las formas de mantener el contacto permanente con los pobres: tanto el contacto físico real (y los posibles «exposure programs») como la información.

9. Opción por los pobres y Vida Religiosa (V. CODINA)

Este capítulo interesará menos a personas o grupos que no vivan la vida religiosa. Hacemos estas sugerencias pedagógicas pensando en religiosos y religiosas, idealmente en una comunidad religiosa.

Compartir experiencias. Éste podrá ser un primer ejercicio: compartir las experiencias que se tengan al respecto, tanto sobre

la opción por los pobres en general como en torno a la inserción en particular. Si nuestra comunidad no tiene experiencias en este terreno concreto, será bueno que se ponga en contacto con religiosos o religiosas que sí la tengan. En muchos países de América Latina hay una red de «religiosos insertos en medios populares» (CRIMPO). También en Europa hay redes de contacto entre religiosos en esta línea.

Examen de la inserción en las clases dominantes. Si nuestra comunidad no es de las «insertas», ¿hasta qué punto está inserta en las clases dominantes? ¿«Al servicio de quién» trabaja? ¿Estamos realmente al servicio de la causa de los pobres? Y si nuestro servicio ha de hacerse en barrios medios o altos, o con personas de clase media o alta, ¿cómo debe ser nuestro mensaje y nuestra actitud y nuestra vida personal y comunitaria para que sea «buena noticia para los pobres»?

Profundización teológica. Estudiar y meditar la relación profunda que existe entre OP y seguimiento de Jesús, entre vida religiosa e inserción en el mundo, en la perspectiva de los pobres. ¿Qué podemos hacer para estudiar mejor este tema? ¿Cómo podríamos hacerlo materia de nuestra reflexión y de nuestra oración comunitaria?

Aplicación a nuestra comunidad concreta. ¿Cómo vive la OP nuestra comunidad? ¿Qué cambios concretos deberíamos introducir? ¿Qué pasos deberíamos dar?

10. Optar por los pobres después de la crisis del «socialismo real» (Giulio GIRARDI)

Este capítulo será tratado con más o menos interés, según el ambiente en que se mueva el grupo, según la influencia mayor o menor de los acontecimientos políticos en su vida diaria. Según todo ello, el animador podrá subrayar más una orientación u otra dentro del tratamiento pedagógico del tema. Sugerimos cuatro posibles apartados.

La «crisis» en el ambiente. Se trataría de constatar qué influjo ha tenido en nuestro ambiente la crisis. Y ello se puede hacer en dos campos: el campo de la opinión pública, cultural,

sociopolítica... por un lado; y el campo eclesiástico, de las comunidades cristianas o de la vida de la Iglesia en general, por otro lado. ¿Qué se respira en el ambiente respecto a los «partidarios de los pobres», respecto a las posturas políticas socializantes, respecto a la crítica del capitalismo, respecto a la opción por los pobres, respecto a la teología de la liberación...? Dar ejemplos de opiniones escuchadas o de experiencias vividas en nuestro ambiente. En todo caso, también será bueno que alguien del grupo que disponga de más información pueda presentar brevemente un informe sobre esto mismo a nivel internacional, continental o mundial (por medio de algún artículo, algún libro, etcétera).

La crisis en sí misma. Se trataría ahora de abordar el tema de la crisis en sí misma, más allá de lo que se dice o se piensa en el ambiente. Sería un tratamiento del tema de la crisis a nivel de profundización, más allá del análisis sociopolítico. Aquí el grupo puede ir por su propio camino, sobre todo si es un grupo experimentado en tales análisis. También puede trabajar sobre la reflexión que acerca de la crisis hace Girardi: partir de las «certezas» que entran en crisis, la causa de la crisis de dichas certezas, la crisis de la posibilidad del proyecto alternativo, la crisis de los sujetos, etc. Muy importante puede ser profundizar en el tema del influjo de la mentalidad liberal, o capitalista, o consumista; la mentalidad dominante que combate contra nuestros ideales en nuestro ambiente concreto. Muy importante es también profundizar en el argumento principal: la crisis del capitalismo como crisis de civilización. Y el tema de la cultura de la violencia que está al fondo. Es posible añadir un tema no abordado por Girardi: ¿Se da también una crisis de «civilización cristiana»? ¿En qué sentido?

La crisis para los cristianos. ¿En qué sentido esta crisis sociopolítica e ideológica afecta a los cristianos? ¿Hay ideologías entre los cristianos? (Relación entre política y fe, ideología y fe). Recordar y sintetizar la evolución ideológica de los cristianos en los últimos treinta años. Hacer lo mismo a nivel de nuestra propia comunidad o grupo. (Aportar para ello las propias experiencias). ¿En qué no afecta la crisis a los cristianos que hemos hecho la OP? ¿Se acabó ya la razón de ser de la OP? ¿Por qué? ¿Cuáles son sus fundamentos? Distinguir las moti-

vaciones ideológicas o políticas de la OP y las motivaciones «éticas, religiosas e incluso teologales» de la OP. ¿Le pasó a Jesús algo semejante a lo que nos puede estar pasando hoy a nosotros? ¿Cuál es la actitud más cristiana en esta situación de crisis? ¿Quién sacará adelante la utopía cuando las «certezas científicas» se cuartean y el capitalismo se impone a nivel mundial?

La crisis y nosotros. Nosotros mismos, como personas, ¿en qué medida nos hemos sentido afectados? Compartir experiencias y comentarlas. ¿Cuál era el fundamento de nuestra OP? ¿Nos apoyábamos en «certezas científicas», en estudios, en ideología, en temperamento político solamente, o también en razones de orden ético o moral y cristiano? ¿Han perdido validez nuestras motivaciones o están ahora aún más vivas? ¿Cómo las sentimos? ¿Y respecto a nosotros mismos, pero como grupo o comunidad? ¿Afecta todo esto a nuestros planteamientos comunitarios? ¿Qué actitud debemos tomar como comunidad?

11. Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo (L. BOFF)

Este trabajo de Leonardo Boff se presta para reflexionar cristianamente y profundizar tanto en la interpretación de la nueva coyuntura mundial que estamos viviendo como en el futuro de la teología de la liberación y del socialismo.

Respecto a la coyuntura mundial

a) La caída del Socialismo

—¿Qué fue lo positivo del socialismo real? ¿Se le puede reconocer la realización de la «revolución del hambre»? ¿Qué otros valores?

—¿Qué fue lo negativo del socialismo real?

—¿Qué es lo que cayó realmente? ¿Qué es lo que no ha caído, o lo que no se debe dejar que decaiga?

—Sobre todo: ¿por qué cayó el socialismo real?

—¿Qué significa esta caída? ¿Cómo interpretar este hecho desde distintos ángulos de vista?

—¿Qué podemos decir los cristianos al respecto? ¿Y qué nos dice este hecho a nosotros como cristianos?

b) ¿Triunfó el capitalismo?

—Leonardo afirma que los pobres del mundo están ahora peor que nunca, peor incluso que en los tiempos de la esclavitud. ¿Podemos relacionar este hecho con el capitalismo? ¿Se puede achacar al capitalismo la situación mundial de los pobres? ¿Se puede decir en el tercer mundo que el capitalismo ha triunfado?

—Leonardo afirma que, además de estar tan oprimidos o más que antes, ahora los pobres están peor que nunca, porque han perdido la esperanza. Por otra parte, estamos siendo víctimas de la «cultura de la desesperanza»: se afirma por todas partes que no hay otra salida, que el capitalismo es el único camino, que toda otra esperanza es vana ilusión... ¿Hay salida o no? ¿Podemos tener esperanza? ¿Qué podemos esperar?

—El capitalismo —dice Boff— sólo funciona bien en los países capitalistas ya industrializados, situados a un nivel que no es universalizable, que nunca podrá extenderse a todos. Según esto, ¿no será que apoyar el capitalismo es la opción de quienes lo disfrutan, la opción de quienes no se hacen cargo de que están viviendo en una situación de privilegio injusto e insostenible?

—Desde la opción por los pobres, ¿Será posible interpretar la coyuntura mundial como un triunfo del capitalismo?

RESPECTO AL FUTURO

a) El futuro de la teología de la liberación

—La teología de la liberación es una teología perseguida, con mártires. ¿Qué significa esto? ¿Y qué significa esto para su futuro?

—¿Qué es lo que hace que la teología de la liberación sea perseguida? ¿Por qué asusta tanto al mundo del capital y a la Iglesia conservadora? ¿Es cierta la causa que Leonardo señala en su artículo? ¿Es cierto que es al Dios que la teología de la liberación redescubre a quien se teme, a quien se niega, a quien se persigue, a quien se quiere hacer desaparecer?

—Leonardo viene a decir que la causa central por la que es perseguida la teología de la liberación es por su opción por los pobres y porque manifiesta que esta opción tiene su fundamento en Dios, mientras que el capital, el mundo rico y las iglesias que están en connivencia con él, ni quieren la opción por los pobres ni pueden aceptar a un Dios que haga la opción por los pobres. ¿Estamos de acuerdo con esta visión de Leonardo?

b) El futuro del socialismo

—¿Es verdad que las causas que provocaron las utopías socialistas persisten o se han agravado? Si es así, ¿significaría que la humanidad sigue teniendo motivos para soñar en transformaciones socializantes o, habida cuenta de la experiencia pasada, debe resignarse al capitalismo como probada salida única?

—¿Es verdad que los ideales socialistas están enraizados en los sustratos más profundos del hombre, o eso es romanticismo? ¿Por qué?

—Cuáles son esos ideales socialistas? ¿Son los mismos ideales que los del capitalismo? ¿Y qué tienen que ver unos y otros con el cristianismo? ¿Están igualmente próximos o alejados del evangelio?

—¿Qué podríamos decir desde el cristianismo si la única salida viable fuera el capitalismo? ¿Puede un cristiano renunciar a los ideales socialistas por «realismo»?

El trabajo de reflexión sobre este estudio de Boff puede también acometerse (o bien completarse) *debatiendo grupalmente las sentencias más lapidarias* que contiene. Señalemos algunas solamente:

- El socialismo hizo la revolución del hambre.
- Mueren menos niños en La Habana que en Washington.
- Las condiciones de vida de la mayoría de la población son ahora mucho peores que en los tiempos de la esclavitud.
- Antes los pobres se sentían oprimidos, pero tenían esperanza. Hoy continúan oprimidos, pero muchos se sienten sin esperanza.
- El capitalismo sólo funciona hoy en los países ya capitalistas e industrializados.
- Su modelo de desarrollo no podrá jamás ser universalizado, a no ser que queramos introducir un holocausto colectivo.
- América Latina es el único continente en el que los teólogos son vigilados por la policía, apresados, torturados y asesinados.
- A quien teme la sociedad e incluso la misma Iglesia conservadora, es a Dios.
- No aceptan que la opción por los pobres nazca del corazón de la fe cristiana y de la esencia del concepto bíblico mismo de Dios.
- Les gustaría que la opción por los pobres naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda.
- Dentro del capitalismo no hay salvación para los pobres.
- Con o sin elecciones, el capitalismo en América Latina no es democrático.
- Los ideales socialistas están enraizados en los sustratos más profundos del ser humano.
- Me niego a pensar que los seres humanos estén condenados a explotarse mutuamente.

12. Optar por los pobres: síntesis de espiritualidad (J. M. VIGIL)

Este trabajo pretende organizar en una síntesis vital la espiritualidad de la OP, ensamblando elementos tanto de la rea-

lidad como del desarrollo antropológico de la persona y de la perspectiva teológica. Parte de la realidad y se encamina hacia la teoría. Comienza por lo simplemente humano-ético para pasar después, sucesivamente, a lo religioso, lo cristiano y lo eclesial. Entre los elementos que se prestan a ello, establece también un cierto orden paralelo al crecimiento o maduración psicológico-evolutiva de la persona humana. Pretende, en definitiva, conseguir un ordenamiento lógico e internamente bien trabado de todos los elementos que forman en la persona lo que podríamos llamar la «espiritualidad de la opción por los pobres».

Por ser la espiritualidad algo tan profundo y tan personal, es indudable que ningún ordenamiento concreto puede acoplarse a todas las personas. Prescindiendo, pues, de las posibles variaciones debidas a la idiosincrasia personal individual, nos podemos centrar en debatir la presencia o ausencia de los elementos constitutivos de la OP y su conexión y ordenamiento lógico. Siempre habrá que tener en cuenta la legítima variación de unas personas a otras.

Cuestiones para trabajar individualmente

—¿Echo en falta algún elemento de la espiritualidad de la OP que para mí es especialmente significativo? ¿Cuál? ¿En qué punto del texto lo colocaría? ¿Por qué?

—¿Qué elementos, de los señalados en el texto, no han sido relevantes para mí en mi descubrimiento de la OP? ¿Por qué? ¿Qué otros elementos han suplido esa ausencia?

—¿Qué perspectiva es para mí más significativa vitalmente: el planteamiento que brota de la realidad, el planteamiento ético, el religioso, el cristiano o el eclesial? ¿Cómo interpreto esta respuesta?

Cuestiones para trabajar en grupo

—Compartir la respuesta a las cuestiones trabajadas en particular. Señalar las respuestas más comunes, la convergencia que más se señala entre las respuestas.

—¿Podemos decir que nuestro grupo (o comunidad) tiene una espiritualidad común de la OP? ¿Cuáles son sus rasgos principales?

—Ir repasando el texto conjuntamente y compartir las experiencias personales de fe vividas en torno a los items del texto: cuál fue la experiencia personal más significativa de apertura a la realidad, de descubrimiento de la existencia de la pobreza, de «indignación ética», de descubrimiento de la «parcialidad de Dios» hacia los pobres, de la conflictividad, etc.

—Si lo vemos oportuno, hacer nuestra propia síntesis, la de nuestro grupo o comunidad. Para ello, eliminar los elementos no significativos e introducir los elementos más sentidos para el grupo. Si el trabajo parece de interés para el grupo, elaborar una síntesis totalmente nueva, sin partir del texto presentado, articulando un trabajo que puede abarcar varias sesiones o reuniones de grupo.

—Hacer una celebración comunitaria para compartir a nivel de fe nuestra opción por los pobres.